Ulrike Wuttke

Im Diesseits das Jenseits bereiten

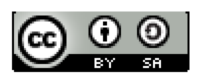
Eschatologie, Laienbildung und Zeitkritik bei den mittelniederländischen Autoren Jan van Boendale, Lodewijk van Velthem und Jan van Leeuwen



Universitätsverlag Göttingen

Ulrike Wuttke

Im Diesseits das Jenseits bereiten



erschienen im Universitätsverlag Göttingen 2016

Ulrike Wuttke

Im Diesseits das Jenseits bereiten

Eschatologie, Laienbildung und Zeitkritik bei den mittelniederländischen Autoren Jan van Boendale, Lodewijk van Velthem und Jan van Leeuwen



Universitätsverlag Göttingen
2016

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

Anschrift der Autorin
Ulrike Wuttke
E-Mail: Ulrike.Wuttke@gmx.net

Die ursprüngliche Version dieser Arbeit mit dem Titel *Dit es dinde van goede ende quade: Eschatologie bei den Brabanter Autoren Jan van Boendale, Lodewijk van Velthem und Jan van Leeuwen (14. Jahrhundert)* (Dissertation Universiteit Gent, 2012) wurde ausgezeichnet mit dem Mgr.Charles De Clerqprijs 2013 für Flämische Religionsgeschichte der *Koninklijke Vlaamse Academie van België voor Wetenschappen en Kunsten*.
Sie wurde für diese Ausgabe leicht überarbeitet und gekürzt.

Satz und Layout: Ulrike Wuttke
Umschlaggestaltung: Jutta Pabst
Titelabbildung: Beschneidung des Antichrist (Antichristfenster: süd II 1c, Marienkirche, Frankfurt/Oder, Chorhaupt) (Foto von Sonja Schwirkmann)

http://univerlag.uni-goettingen.de
ISBN: 978-3-86395-274-7

In Memoriam
meinen Eltern
Monika und Arthur Wuttke

Danksagung

„*Dit es dinde van goede ende quade*“ [Dies ist das Ende vom Guten und vom Bösen (*SH* V, VIII, 32, V. 1704)]: So endet der mittelniederländische Dichter Lodewijk van Velthem seine Ausführungen über die Endzeit der Welt und das Jenseits am Ende der Fünften Partie der Weltchronik *Spiegel Historiael*. Für das *gute* Ende meines Promotionsvorhabens und das Zustandekommen dieses Buchs, einer leicht überarbeiteten Fassung meiner im Oktober 2012 von der Universiteit Gent (Belgien) angenommenen Dissertation (WUTTKE 2012), möchte ich an dieser Stelle meinen Dank aussprechen.

An erster Stelle gilt mein Dank meinen Doktorvätern an der Universiteit Gent, Professor Dr. Youri Desplenter, em. Professor Dr. Joris Reynaert und em. Professor Dr. Dirk Coigneau, die den wissenschaftlichen Werdegang dieser Arbeit im Auge behalten haben und sie durch ihre fachliche Unterstützung und kritischen Kommentare zu der vorliegenden Form haben heranreifen lassen. Zu großem Dank bin ich auch den Mitgliedern der Jury verpflichtet: Dr. Anke Holdenried (University of Bristol), Prof. Dr. Thom Mertens (Universiteit Antwerpen, Ruusbroecgenootschap), em. Professor Dr. Joris Reynaert, Professor Dr. Felicitas Schmieder (FernUniversität in Hagen) und Dr. Geert Warnar (Universiteit Leiden) sowie dem Vorsitzenden der Jury, Professor Dr. Luc De Grauwe (Universiteit Gent).

Dank gebührt all denen, die es während der langwährenden Genese dieses Werkes und der Überarbeitung nicht an Rat und Ermunterung fehlen ließen. Besonders hervorheben möchte ich an dieser Stelle neben meinen Doktorvätern die Mitglieder meiner Doctoraats-begeleidingscommissie an der Universiteit Gent: Professor Dr. Remco Sleiderink (KU Leuven) und Professor Dr. Kees Schepers (Universiteit Antwerpen, Ruusbroecgenootschap), die mit vielen hilfreichen Anregungen und ermunternden Worten zum Gelingen dieser Arbeit beigetragen haben. Des Weiteren danke ich Prof. Dr. Johan Oosterman (Radboud Universiteit Nijmegen) und Dr. Anke Holdenried, die mich jeweils als Gastwissenschaftlerin an ihrem Lehrstuhl willkommen geheißen haben, für ihre Zeit und die zahlreichen inspirierenden Gespräche, Prof. Dr. Felicitas Schmieder für wertvolle inhaltliche Anregungen,

verschiedene Einladungen zu Kongressen und Workshops und für ihr immer offenes Ohr. Außerdem gilt mein Dank den Mitgliedern der Doktoranten-Vereinigung des Henry Pirenne Institute for Medieval Studies der Universiteit Gent für die moralische und inhaltliche Unterstützung sowie Prof. Dr. Jan Dumolyn (Universiteit Gent) für viele anregende Gespräche über endzeitliche Szenarien und (mittelalterliche) Revolten und Revolutionäre.

Viele Kolleginnen und Kollegen haben mich während meines Studiums und während meiner Promotion gefördert beziehungsweise die Entstehung und Überarbeitung dieser Arbeit mit fruchtbaren Anmerkungen und durch ihre moralische Unterstützung bereichert. Von diesen seien besonders genannt: Dr. Bart Besamusca, Prof. Dr. Andrew Gow, Dr. Mike Kestemont, Dr. Alessia Vallarsa, Petra Waffner und Professor Dr. Frank Willaert.

Herzlich sei auch den Korrekturlesern der vorliegenden Arbeit gedankt, vor allem Constanze Westerhove und Bernd Piorunek, letzterer hat mich außerdem vor einigen theologischen Irrtümern bewahrt. Alle Fehler und Irrtümer, die ihren Adleraugen entgangen sein sollten, gehen selbstverständlich alleine mir zu Lasten.

Ohne die finanzielle Unterstützung des BOF (Special Research Fund) der Universiteit Gent wäre mein Promotionsvorhaben nicht möglich gewesen. Des Weiteren danke ich den Mitarbeitern der Universität Gent und der Universitätsbibliothek Gent, besonders Agnes Gelaude, Katrien De Clercq und Peter De Smet, für alle erfahrene Unterstützung.

Nach dem Abschluss meines Promotionsvorhabens führte mich mein Weg zu neuen Aufgaben nach Göttingen und Berlin. Ich bin froh darüber, dass ich für die Publikation der Überarbeitung meiner Dissertation beim Universitätsverlag der Georg-August-Universität Göttingen einen geeigneten Publikationsort fand, der neben einer Druckversion gleichzeitig auch eine frei zugängliche Onlineversion ermöglichte. Mein Dank gilt den Mitarbeiterinnen des Universitätsverlags für die ausgezeichnete verlegerische Betreuung.

Schließlich, ohne die Liebe und Unterstützung meiner Familienangehörigen und meiner Freunde wäre dieses Werk nicht zu einem guten Ende gekommen. Euch allen gebührt mein aufrechter Dank!

Gewidmet ist dieses Buch meinen Eltern, die viel zu früh von dieser Welt gegangen sind. Es schmerzt, dass sie es nie in ihren Händen halten werden können.

Berlin, Juli 2016

Abkürzungen und Zitate

1) Verzeichnis der Abkürzungen

AT	Altes Testament
CD-ROM Middelnederlands	*CD-ROM Middelnederlands: Woordenboek en teksten*. Den Haag, 1998.
DBNL	Digitale Bibliotheek voor de Nederlandse Letteren (Online verfügbar unter: http://www.dbnl.nl, Stand: 21.08.2016)
NT	Neues Testament
LexMA	*Lexikon des Mittelalters* (verwendet als Paperbackausgabe München, 2003, druckgleich mit der Studienausgabe 1999).
Lsp.	*Lekenspiegel*
LThK[2]	*Lexikon für Theologie und Kirche*. Zweite, vollständig überarbeitete Auflage. Freiburg (Breisgau), 1957-1963.
MNW	*Middelnederlandsch Woordenboek*: Eelco Verwijs & Jacob Verdam (Hg.). *Middelnederlandsch Woordenboek*. Den Haag, 1885-1952 (verwendet in der digitalen Version auf der *CD-ROM Middelnederlands*). (Online verfügbar unter: http://gtb.inl.nl, Stand: 21.08.2016).
OGE	*Ons Geestelijk Erf*
Ploetz	Ploetz, Carl (Begr.) [et al.]. *Der große Ploetz: Die Daten-Enzyklopädie der Weltgeschichte; Daten, Fakten, Zusammenhänge*. Darmstadt, 1998.
Pseudo-Methodius	*Offenbarung des Pseudo-Methodius*
RGG[4]	*Religion in Geschichte und Gegenwart*: Handwörterbuch für Theologie und Geschichtswissenschaft. Vierte, völlig neubearbeitete Auflage. Tübingen, 2007.
Sidrac	*Boek van Sidrac* (mittelniederländische Version)
SH IV	Vierte Partie des *Spiegel Historiael*
SH V	Fünfte Partie des *Spiegel Historiael*
Sydrac	*Livre de Sydrac* (altfranzösische Version)
Teesteye, Teest.	*Jans Teesteye*

TNTL	*Tijdschrift voor Nederlandse Taal- en Letterkunde*
VL²	*Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon.* 2., völlig neu bearbeitete Auflage. Kurt Ruh [et al.] (Hg.). Berlin, New York, 1978-2004.
WNT	De Vries, Matthias [et al.] (Hg.). *Woordenboek der Nederlandsche Taal.* 's-Gravenhage 1882-1998. (verwendet in der digitalen Version auf der *CD-ROM Middelnederlands*). (Online verfügbar unter: http://gtb.inl.nl, Stand: 21.08.2016).
Wraken	*Boec vander Wraken*

Die für die Werke Jans van Leeuwen verwendeten Abkürzungen sind in der tabellarischen Übersicht auf S. 29*f* zu finden.

2) Zitate

Alle primären Quellen werden in der vorliegenden Arbeit nach der jeweils in der Bibliographie angegebenen Edition zitiert. Buchangaben erfolgen in römischen Ziffern, gefolgt von der Kapitelangabe und der Verszählung (Bsp.: *SH* V, VII, 3, V. 3-5). In einigen Fällen wurde stillschweigend eine das Leseverständnis erleichternde Interpunktion hinzugefügt.

Bei Zitaten nach handschriftlichen Quellen, insbesondere den Traktaten Jans van Leeuwen, wurde die Schreibung von u/v/w und i/j nach dem Lautwert normalisiert und die jeweilige Folionummer angegeben. Die Interpunktion wurde gegebenenfalls das Leseverständnis erleichternd angepasst. Die Zuordnung der einzelnen Traktate Jans Van Leeuwen zu der jeweils verwendeten Handschrift ist der tabellarischen Übersicht auf S. 29*f* zu entnehmen. Die Handschriften selbst sind auf S. 29 näher beschrieben.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort

Siehe, ich komme bald und mit mir bringe ich den Lohn und ich werde jedem geben, was seinem Werk entspricht. Ich bin das Alpha und das Omega, der Erste und der Letzte, der Anfang und das Ende.
(Offb 22:12-13)

In der vorliegenden Arbeit werden zum ersten Mal die eschatologischen Vorstellungen in einem aus einem gemeinsamen Entstehungsgebiet (Brabant) und einem gemeinsamen Entstehungszeitraum (hauptsächlich erste Hälfte des vierzehnten Jahrhunderts) stammenden Korpus von mittelniederländischen Texten systematisch untersucht. Hierunter fallen die Vorstellungen über das Los der Seele bei und nach dem Tod (Individualeschatologie), die Vorstellungen über den Ablauf der kollektiven Endzeit der Welt (Universaleschatologie) sowie apokalyptische Tendenzen (siehe unten, Kapitel 2).[1] Der mittelniederländische Korpus besteht aus dem *Sidrac* (anonym, vielleicht Jan van Boendale), Werken Jans van Boendale (*Lekenspiegel*, *Jans Teesteye* und *Boec vander Wraken*), der Fünften Partie des *Spiegel Historiael* von Lodewijk van Velthem sowie den Traktaten Jans van Leeuwen.

Die Eschatologie spielt seit Beginn des Christentums eine zentrale Rolle im christlichen Denken. Der christliche Glaube ist schon immer stark auf das Ende der Welt gerichtet. Dies drückt sich unter anderem darin aus, dass das Jüngste Gericht zu den grundlegenden

[1] Zwar ist das Interesse in der Medioniederlandistik an eschatologischen Themen in den letzten Jahren parallel zu den Trends in der internationalen Forschung gestiegen, aber noch liegen keine systematischen Studien zu eschatologischen Vorstellungen im mittelniederländischen Sprachgebiet im untersuchten Zeitraum vor. Die Zeitschrift *Queeste* veröffentlichte nach Anleitung des Studientags ‚Op weg naar het einde: Eschatologie in de Middelnederlandse letterkunde' (Universiteit Leiden) zum Millenniumwechsel einige eschatologische Studien (*Queeste* 2000, Band 7:2). Systematisch untersucht eschatologisches Gedankengut unter Einbeziehung des mittelniederländischen Sprachgebiets ELIGH (1996). Diese Darstellung ist jedoch eher als allgemeine Einführung in das Phänomen Endzeitdenken gedacht.

Glaubensaussagen gehört (vgl. unten, Kapitel 2 und Kapitel 6.5). Am Ende der Zeiten wird Christus bei seiner Wiederkunft zum Jüngsten Gericht (Parusie) über das endgültige Los der Seelen der Menschen entscheiden. Dann wird Gott die Welt vernichten und „einen neuen Himmel und eine neue Erde" (Offb 21:1) schaffen.

Die lineare Geschichtsvorstellung mit dem Jüngsten Gericht als Endpunkt hat das mittelalterliche christliche Denken maßgeblich geprägt (siehe u. a. HAUESLER 1980, S. 18, FRIED 2001, S. 1). Während die ersten Christen die Parusie noch zu Lebzeiten erwartet haben (u. a. Mt 24:34 und Offb 22:20) und das frühe Christentum stark durch apokalyptische Strömungen geprägt war, wurden diese zwar mit der steigenden Institutionalisierung des Christentums an den Rand gedrängt, das Interesse am nahenden Jüngsten Gericht blieb jedoch während des Mittelalters ungebrochen (siehe MCGINN 1998, S. 1-36). Ausschlaggebend hierfür war, dass durch den Einfluss des Kirchenvaters Augustinus eine Einteilung der Weltgeschichte analog zu den Tagen der Schöpfungswoche in sieben Zeitalter populär wurde (u. a. *De Civitate Dei*, Kap. 20:7, 20:9). Weil die Weltzeitalter trotz gegensätzlicher Bestrebungen der Kirche an Perioden von ungefähr tausend Jahren verbunden wurden, lebten die mittelalterlichen Christen in dem Bewusstsein, sich am Ende des sechsten Zeitalters zu befinden, dessen Beginn durch die Geburt Christi markiert wurde und das mit dem Jüngsten Gericht enden würde (siehe LANDES 1988 und LANDES 2000).

Gerade angesichts der unzähligen Krisen, die das ausgehende dreizehnte, vor allem aber das vierzehnte Jahrhundert, welches hier im Mittelpunkt steht, prägten, verwundert es nicht, dass viele Menschen und einige der untersuchten Autoren das Jüngste Gericht nahe wähnten.[2] In einer Zeit, in der selbst elementare medizinische Zusammenhänge unbekannt waren und Krankheiten nicht wirksam bekämpft werden konnten, liegt es nahe, dass Epidemien, aber auch militärische und politische Konflikte, wie der Hundertjährige Krieg (1337-1453), als Strafe Gottes betrachtet wurden und das Ende der Welt nahe gewähnt wurde (siehe u. a. LERNER 1981, ELIGH 1996, S. 133).[3] Trotz des nicht zu verleugnenden technischen und wissenschaftlichen Fortschritts (siehe STRAYER 1961) wird das vierzehnte Jahrhundert in der Forschung zu Recht als ein ‚Krisenjahrhundert', gekennzeichnet durch einen allgemeinen Pessimismus, betrachtet:

---

[2] Die Deutung zeitgenössischer Krisen als Zeichen des unmittelbaren Bevorstehens des Jüngsten Gerichts ist eine besondere Erscheinungsform des Endzeitdenkens, die in der Forschung als Apokalyptik, apokalyptisches Denken oder apokalyptische Eschatologie bezeichnet wird (siehe unten, Kapitel 2.1, Kapitel 7).

[3] Die Menschen Europas, auf die der ‚Schwarze Tod' – eine Form der Pest – in der Mitte des vierzehnten Jahrhunderts traf, hatten seinem Wüten kaum noch Widerstand entgegenzusetzen, weil sie durch schwerwiegende Hungersnöte und andere Epidemien – verursacht durch wetterbedingte Missernten während der so genannten ‚Kleinen Eiszeit' und Kriegsverwüstungen – geschwächt waren. Siehe BLOCKMANS 2010, S. 199-229, zu diesen Faktoren als Verursacher der Krise und Stagnation in den Niederlanden im vierzehnten Jahrhundert.

> Anyone who knows anything about medieval history knows that the fourteenth century was an unhappy period in which every imaginable calamity afflicted Western Europe. It was a century of war and rebellion, of famine and plague, of misgovernment and economic depression. (STRAYER 1961, S. 609, vgl. HUIZINGA 1975, TUCHMAN 1979, GRAUS 1987).

Trotz der sie umgebenden Krisenzeichen richtet sich das eschatologische Interesse der untersuchten mittelniederländischen Dichter nicht ausschließlich auf die Bestimmung des Standpunkts der eigenen Zeit in Bezug auf die Endzeit. Mit anderen Worten, das Gefühl in der Endzeit zu leben, führte nicht zu einer allgemeinen apokalyptischen Grundstimmung und ständiger Angst vor dem Ende. Das Jüngste Gericht spielt für diese Dichter eine wichtige Rolle als Referenzpunkt, um über das eigene Seelenheil nachzudenken, über geeignete Maßnahmen zur Sicherung desselbigen nachzudenken und sich gut darauf vorzubereiten. Es geht ihnen darum, ihren Lesern zu vermitteln, wie diese die ihnen verbleibende Zeit sinnvoll für das Seelenheil nutzbar machen können.

Unter dem modernen Begriff Eschatologie summiert sich die Gesamtheit aller christlichen Vorstellungen des Endes, das heißt, sowohl die mit dem kollektiven Ende der Welt beim Jüngsten Gericht verbundenen Themengebiete als auch die mit dem individuellen Schicksal der Seele nach dem Tod verbundenen Themengebiete (siehe unten, Kapitel 2). Eschatologische Texte unterscheiden sich nicht nur bezüglich ihres eschatologischen Fokus, sondern auch bezüglich ihres literarischen Genres, der Sprache oder des intendierten Publikums. Zunächst spielte sich die Übermittlung theologischen Fachwissens im Allgemeinen und eschatologischen Wissens im Besonderen hauptsächlich im Rahmen der *Latinitas*, das heißt des lateinischen akademischen Diskurses ab; um das zwölfte bis dreizehnte Jahrhundert steigt jedoch die Bedeutung der Volkssprachen für den Wissenstransfer, erst durch die verstärkte volkssprachliche Predigt, dann durch speziell für Laien geschriebene Werke, die diese Wissensbereiche einem neuen Publikum erschließen. Die Wahl der Volkssprache für die Unterrichtung in Themengebieten, die bisher zur *Latinitas* gehörten, eine um das vierzehnte Jahrhundert im mittelniederländischen Sprachgebiet zunehmend auftretende Tendenz, ist es auch, die die im Mittelpunkt der vorliegenden Arbeit stehenden Autoren – Jan van Boendale, Lodewijk van Velthem und Jan van Leeuwen – neben ihrem Wirkungskreis und Wirkungszeitraum miteinander verbindet.

Nach der Vorstellung des mittelniederländischen Korpus in Kapitel 1 wird in Kapitel 2 eine für die Analyse von eschatologischen Vorstellungen in der mittelniederländischen Literatur brauchbare Terminologie entwickelt sowie eine Übersicht über die relevanten Entwicklungen im christlichen eschatologischen Denken bis zum vierzehnten Jahrhundert gegeben. In Kapitel 3 werden die wichtigsten Quellen für eschatologische Betrachtungen im Korpus vorgestellt. Dann wird der volkssprachliche Kontext des mittelniederländischen Korpus näher erläutert und dafür das Phänomen der Vernakularisation im mittelniederländischen Sprachraum in seinen historischen Zusammenhang gebracht (Kapitel 4). Die Analyse des eschatologischen Gedankenguts der mittelniederländischen Texte ist in die Themenkomplexe Individualeschatologie (Kapitel 5) und Universaleschatologie (Kapitel 6) untergliedert. Kapitel

7 ist zwei Einzelfallstudien zu individuellen Endzeitprophezeiungen gewidmet, der *Prophezeiung des Bruders Johannes* bei Jan van Boendale und einer Prophezeiung Pseudo-Joachims von Fiore bei Lodewijk van Velthem als Erscheinungsformen apokalyptischen Denkens im mittelniederländischen Korpus.[4] Abgerundet wird die Arbeit durch ein synthetisierendes Schlusswort.

Abschließend noch einige Bemerkungen zur Vorgehensweise. Gerade die Eschatologie bietet wegen ihrer Zentralität im christlichen Denken des Mittelalters einen lohnenswerten Kasus für die Untersuchung von Beziehungen zwischen volkssprachlichem Schrifttum und der *Latinitas*. Um die eschatologischen Vorstellungen im Korpus zu verorten, wird der Frage nachgegangen, auf welche Art und Weise Trends aus der *Latinitas* Eingang gefunden haben und ob der volkssprachliche Rezeptionskontext zu Transformationen geführt hat, die Aussagen über das eschatologische Verständnis der Autoren beziehungsweise ihres intendierten Publikums erlauben. Mit anderen Worten, bei der Analyse der eschatologischen Vorstellungen wird stets ein Blick auf die *Latinitas* gerichtet, ohne jedoch eine systematische Quellenstudie oder erschöpfende Quellenvergleiche anzustreben. Des Weiteren wird auch ein vergleichender Blick auf andere volkssprachliche Literaturen des lateinischen Westens geworfen. Ein besonderes Augenmerk liegt auf der Rolle der Offenbarung des Johannes als Bezugspunkt für die eschatologischen Vorstellungen im mittelniederländischen Korpus, da ihr im Allgemeinen eine wichtige Rolle in der Forschung zugeschrieben wird (siehe unten, Kapitel 2).

[4] Diese Arbeit wurde im Juni 2012 abgeschlossen. Später erschienene Sekundärliteratur wurde nur vereinzelt berücksichtigt.

Kapitel 1
Jan van Boendale, Lodewijk van Velthem und Jan van Leeuwen – Annäherung an ihr Leben und Werk

Die drei Protagonisten der vorliegenden Studie, Jan van Boendale, Lodewijk van Velthem und Jan van Leeuwen, stammen aus dem selben Kulturraum, dem Herzogtum Brabant. Das Herzogtum Brabant bot im vierzehnten Jahrhundert ein günstiges intellektuelles Klima für die Entstehung von Literatur, insbesondere mittelniederländischer Literatur. Es war zu diesem Zeitpunkt das politische und kulturelle Zentrum der Niederen Lande. Der Sammelbegriff die ‚Niederen Lande' wird für die verschiedenen am nördlichen Rand des römisch-deutschen Kaiserreichs gelegenen mittelalterlichen Herrschaften verwendet, deren Grundgebiet zusammen ungefähr den heutigen Beneluxländern (Belgien, Niederlande, Luxemburg) entsprach (siehe BLOCKMANS 1999). Die wichtigste Stadt des Herzogtums Brabant war Brüssel, dort befand sich auch der Sitz des herzoglichen Hofes. Antwerpen, die Stadt, mit der Jan van Boendale so eng verbunden war, war während er lebte die drittgrößte Stadt Brabants und gerade auf dem Weg sich zu der wichtigsten Metropole des so genannten ‚Goldenen Zeitalters' zu entwickeln (siehe UYTVEN 2002).

Das Herzogtum Brabant brachte nicht nur die drei in dieser Studie behandelten Autoren hervor, sondern auch den berühmten Mystiker Jan van Ruusbroec (siehe WARNAR 2002, S. 31, vgl. VAN ANROOIJ 1994b, S. 149-151, SLEIDERINK 2003 und Warnar 2003). Diese unterschiedlichen Individuen, mit ihren verschiedenen Lebensläufen und literarischen Intentionen, haben einen gemeinsamen kulturellen Hintergrund, teilen ein gemeinsames kulturelles Gedächtnis und eine gemeinsame literarische Bühne (siehe WARNAR 2002, S. 34). Sie sind geradezu für einen Vergleich prädestiniert. Dazu kommt, dass Jan van Boendale und Lodewijk van Velthem für ein sozial ähnlich gestelltes Publikum schrieben, die niederländischsprachige urbane Elite, das heißt reiche Bürger und den Brabanter Adel, und einen

vergleichbaren sozialen und intellektuellen Hintergrund haben, beide waren ‚Gebildete in der Stadt' („geletterden in de stad" WARNAR 2002, S. 35). Sie standen oftmals in engem Kontakt mit städtischen außeruniversitären Wissenszentren wie Klosterschulen und Lateinschulen, hatten Zugang zu deren Bibliotheken und tauschten sich mit dem an diesen Orten wirkenden gebildeten niederen Klerus aus (siehe WARNAR 2002, S. 66, vgl. WARNAR 2007). Obwohl sie weit weg von universitären Zentren wie Paris oder Bologna tätig waren und keine universitäre Ausbildung erhalten haben, standen sie in engem Kontakt mit der mittelalterlichen wissenschaftlichen Kultur und begannen aus ihrer privilegierten Position heraus im großen Umfang Spezialwissen wie Theologie, Ethik oder Naturwissenschaften aus der gelehrten Welt der *Latinitas* in volkssprachliche Kreise zu übertragen (siehe WARNAR 2002, S. 66, vgl. WARNAR 2007). Wie viele andere mittelniederländische Autoren des vierzehnten Jahrhunderts, wie Melis Stoke, Jan Praet, Augustynken und dem aus dem dreizehnten Jahrhundert stammenden Jacob van Maerlant, bewegten sie sich zwischen der volkssprachlichen Literatur und der lateinischen Gelehrtenkultur.

Die in dieser Studie zentral stehenden Autoren haben auf ihre Art und Weise zu dem großflächigen Wissenstransfer beigetragen, bei dem sich nicht nur der linguistische Kontext veränderte, sondern auch der soziale Kontext der Rezipienten. Dies machte eine grundlegende Umarbeitung des Materials erforderlich. Jan van Boendale und Lodewijk van Velthem haben sich bewusst dazu entschieden auf Niederländisch zu schreiben, weil sie mit ihren Texten lateinunkundige Laien erreichen wollten und nicht, weil sie kein Latein konnten. Im *Lekenspiegel* lesen wir in der ältesten aus einer europäischen Volkssprache bekannten Poetik (*Hoe dichtren dichten selen ende watsi hanteren selen*, *Lsp.*, III, 126), dass Jan van Boendale stolz darauf war, in seiner Muttersprache über gelehrte Themen zu schreiben (siehe WARNAR 2002, S. 39). Auch Lodewijk van Velthem betont, dass er die Volkssprache benutzt, um seine Zielgruppe zu erreichen und zu lehren (*SH* V, VII, 15, V. 1201-1214, siehe WUTTKE 2011, S. 226-229). Jan van Leeuwen fehlten vielleicht tatsächlich die Sprachkenntnisse, um lateinische Texte zu verfassen, seinen intellektuellen Ambitionen tat dies keinen Abbruch (siehe unten, Kapitel 1.3).

Die intellektuellen Leistungen mittelniederländischer Autoren – speziell Jans van Boendale, Lodewijks van Velthem und Jans van Leeuwen – können nur im größeren Kontext der spätmittelalterlichen Schwerpunktverschiebung der religiösen Kultur von den althergebrachten Klöstern und Abteien außerhalb der Stadt zur durch die neuen Bettelorden- und Beginenkonvente geprägten städtischen religiösen Kultur verstanden werden. Die Bettelbrüder und Beginen lebten den Laien vor, dass eine vollständige Abkehr von der Welt nicht mehr die Voraussetzung für die Gewinnung des Himmelreiches war. Nicht zuletzt die volkssprachliche Predigttätigkeit der Bettelorden ermöglichte es Laien, einen größeren Anteil am geistlichen Leben zu nehmen, und der Enthusiasmus, mit dem Laien diese Chance ergriffen, zeigt ein starkes Bedürfnis zur aktiven Partizipation (siehe WARNAR 2002, S. 66). Die Aktivitäten der Bettelorden hatten eine außerordentlich stimulierende Wirkung auf das städtische intellektuelle Leben. Ihr Einfluss reichte viel weiter als die relativ geschlossene akademische Kultur und wirkte besonders stimulierend auf volkssprachliche Schreiber. Mit

ihren Bibliotheken brachten sie gelehrtes Wissen im wörtlichen Sinn in deren Nähe und von ihren Bildungsaktivitäten profitierten die volkssprachlichen Schreiber nicht nur direkt, sondern auch indirekt, da sie den Verständnishorizont ihrer potentiellen Leser erweiterten (ebd.). Die Beschäftigung mit den intellektuellen Traditionen und die selbst auferlegten Bildungsaufgaben führten zur Entstehung eines umfangreichen Schrifttums im direkten Umfeld der mittelalterlichen Bettelorden, von theologischen Handbüchern bis zu großen Enzyklopädien – wie dem *Speculum Historiale* des Dominikaners Vinzenz von Beauvais, einer der wichtigsten Quellen Lodewijks van Velthem.

Jan van Boendale und Lodewijk van Velthem haben eine relativ ähnliche Autorenbiographie und intellektuellen Hintergrund, Jan van Leeuwen ist in diesem Kreis ein Außenseiter, sowohl was seinen Bildungsweg als auch seinen literarischen Stil betrifft. Zumindest für die ersten beiden Autoren ist es nicht ausgeschlossen, dass der stark im Vordergrund stehende didaktische Anspruch, der Fakt, dass sie die Bildung der Laien nicht als literarische, sondern als intellektuelle Herausforderung sahen, für den ihre Werke kennzeichnenden nüchternen didaktischen Stil verantwortlich ist. Denn es bleibt rätselhaft, warum die reichhaltige mittelniederländische Literatur des vierzehnten Jahrhunderts kein Pendant zu volkssprachlichen eschatologischen Meisterwerken aus anderen Sprachgebieten, wie der *Commedia* (entst. 1307-1321) des Dante Alighieri oder des *Piers Plowman* (entst. letztes Viertel 14. Jh.) des William Langland, hervorgebracht hat.

Die Analyse mittelalterlicher Literatur ist von Unsicherheiten begleitet. Im Fall der im Mittelpunkt dieser Studie stehenden Autoren besteht Unsicherheit über den Umfang des literarischen Oeuvres (Jan van Boendale), verfügen wir nur über wenige biographische Fakten (Lodewijk van Velthem, Jan van Leeuwen), oder ist unbekannt, in welchem Umfang in das Werk eingegriffen wurde (Jan van Leeuwen), wie aus der folgenden detaillierteren Vorstellung der drei Protagonisten, ihrem Oeuvre und der Forschungsgeschichte hervorgehen wird. Dazu kommen immer Unsicherheiten über die textliche Überlieferung und Quellenfragen, denn so lange nicht alle Quellen identifiziert sind, ist es schwer zu sagen, ob ein Autor mit seiner eigenen Stimme spricht. Dennoch, durch die Analyse dieser Texte, lässt sich ein Einblick in mittelalterliche eschatologische Mentalitäten gewinnen, denn eines wird dem Leser dieser Arbeit bewusst werden, es gibt nicht eine mittelalterliche Eschatologie, es gibt verschiedene, sich durchaus widersprechende, mittelalterliche Eschatologien, die ihre Spuren in den literarischen Werken hinterlassen haben.

Von Lodewijk van Velthem und Jan van Boendale ist schon länger in der Forschung bekannt, dass sie eschatologischen Fragen und Themengebieten großes Interesse entgegenbrachten (siehe Kapitel 1.1.2 und 1.2.2). So bearbeiteten sie als erste mittelniederländische Autoren die Jenseitsvision *Visio Tnugdali* (zur *Visio Tnugdali* siehe unten, S. 125*f*) und beendeten einige ihrer Werke mit einem Ausblick auf die Endzeit der Welt, wobei vor allem Lodewijk van Velthem Anzeichen apokalyptischen Denkens zeigt. Über Jans van Leeuwen eschatologische Mentalität war in der Forschung bisher wenig bekannt. Sein schwieriger Prosastil und das Fehlen einer modernen Edition haben dem Interesse an seinem Oeuvre keinen Dienst erwiesen. Gerade deshalb ist es lohnenswert, seine eschatologischen Denk-

bilder in die Untersuchung einzubeziehen. Die Analyse seines Oeuvres zeigt, dass seine Eschatologie einen Kontrast zu den anderen beiden Autoren bildet, da er dem chronologischen Ablauf der Endzeit nur wenig Interesse entgegenbringt und sich auf das individuelle Seelenheil der Gläubigen konzentriert.

Der Umstand, dass alle drei Autoren in einem fast ein halbes Jahrhundert umfassenden Zeitraum tätig waren, scheint dazu einzuladen, chronologische Entwicklungen der eschatologischen Vorstellungen nachzuverfolgen. Deshalb wird auch der Frage nachgegangen, inwieweit Unterschiede zwischen den drei Autoren, wie zum Beispiel die beinahe vollständige Negierung der Chronologie der Endzeit der Welt bei Jan van Leeuwen, durch chronologische Entwicklungen des eschatologischen Denkens unter Einfluss der Krisen des vierzehnten Jahrhunderts zu erklären sind, oder ob andere Faktoren eine Rolle spielen. Das Aufzeigen chronologischer Entwicklungen steht jedoch nicht im Vordergrund dieser Arbeit, zum einen, weil das Oeuvre Jans van Boendale wegen seiner literarischen Qualität und des Umfangs der behandelten Themen im Mittelpunkt steht, zum anderen, weil die Autoren auf unterschiedlich zeitlich zu verortenden Quellen aufbauen, was dazu führt, dass teilweise jahrhundertealte Vorstellungen übernommen werden, auch, wenn sie schon überholt sind.[1]

[1] Als Reihenfolge bei der Besprechung in Kapitel 5 und Kapitel 6 wird soweit möglich die Reihenfolge *Sidrac*, die Werke Jans van Boendale (*Lekenspiegel*, *Jans Teesteye* und *Boec vander Wraken*), die Fünfte Partie Lodewijks van Velthem und die Traktate Jans van Leeuwen eingehalten. Da die Analyse ergab, dass aufgrund der unterschiedlichen Art der individuellen Werke kaum nennenswerte chronologische Tendenzen zu verzeichnen sind, werden der *Sidrac* zusammen mit den Werken Jans van Boendale an erster Stelle besprochen. Da diese Texte meist auch die umfangreichste beziehungsweise variantenreichste Darstellung enthalten, bietet sich so ein guter systematischer Einstieg.

1.1 Jan geheten Clerc

1.1.1 Jan van Boendale: Biographische Skizze

Über den persönlichen und beruflichen Werdegang Jans van Boendale (auch bekannt unter dem Namen ‚Jan de Clerc' oder ‚Jan Deckers') ist nur wenig Genaues bekannt.[2] Jan van Boendale wurde 1279 in dem Dorf Tervuren bei Brüssel (Brabant) geboren und starb um 1350/1351 in Antwerpen (Brabant).[3] Einige biographische Fakten beruhen auf Angaben in seinen Werken, besonders dem Prolog von *Jans Teesteye*, in dem er seinen Namen nennt, seine Funktion als Schöffenschreiber der Stadt Antwerpen und seinen Mäzen Rogier van Leefdale (vgl. *Teest.*, Prolog, V. 1-13, siehe auch unten, Kapitel 1.1.2). Das Amt des Schöffenschreibers (ndl. *schepenklerk*), einem Dreh- und Angelpunkt der städtischen Administration, bekleidete er von 1313/4 bis 1343. Zu seinen Hauptaufgaben zählten verschiedene Schreibarbeiten, vor allem die Korrespondenz der Schöffen, aber ihm wurden auch juristische und politische Aufgaben anvertraut. Im Jahr 1336 tritt Jan van Boendale als städtischer Ankläger in Erscheinung. Dieses Amt lässt nicht nur einen gewissen juristischen Hintergrund vermuten, sondern erklärt vielleicht auch seine sich selbst zugemessene literarische Rolle als öffentlicher Ankläger (siehe KINABLE 1997, S. 58, und PETERS 1983, S. 255*f*) sowie seine ausgesprochen gerichtliche Terminologie bezüglich des Jüngsten Gerichts (siehe VAN LEEUWEN 1998).[4]

Jan van Boendale bezeichnet sich selbst als Kleriker (*Clerc*, *Teest.*, 1, V. 3). Das heißt jedoch nicht, dass er tatsächlich ein Geistlicher war. Im Mittelniederländischen des vierzehnten Jahrhunderts kann die Bezeichnung *clerc* sowohl einen Geistlichen mit niederem Weihegrad andeuten, als auch einen gebildeten Laien ohne Weihegrad (siehe VAN UYTVEN , S. 28, und das Lemma *clerc* im *MNW*). Zu diesem Zeitpunkt hatte die Kirche im Vergleich zum frühen Mittelalter ihr Bildungsmonopol verloren, dadurch gingen geistlicher Weihegrad und Bildung nicht mehr automatisch zusammen (siehe VAN UYTVEN , S. 28). Im dreizehnten und vierzehnten Jahrhundert nahm in den Niederlanden der allgemeine Alphabetisierungsgrad zu

[2] Titelzitat (Kapitel 1.1) aus *Jans Teesteye* (Prolog, V. 3). Die biographischen Angaben zu Jan van Boendale beruhen, soweit nicht anders angegeben, auf KESTEMONT 2013, S. 151-156. Zum Leben Jans van Boendale siehe auch PETERS 1983, MAK & REYNAERT 1985, S. 254-263, VAN ANROOIJ 2002a, VAN UYTVEN 2002 und VAN OOSTROM 2013, S. 142-175. In der letzten Ausgabe des Verfasserlexikons hat Jan van Boendale keinen eigenen Eintrag, einige Werke werden jedoch besprochen, siehe den Eintrag im Register des *VL²*, Bd. 14, Jan v. Boendale (Jan de Clerc), S. 164. Zur Namensverwirrung siehe KINABLE 1997, S. 2*f.* Im Gegensatz zur Germanistik werden in der Niederlandistik die Beinamen der mittelniederländischen Autoren wie moderne Nachnamen behandelt. Dies führt dazu, dass Jan van Boendale in der Medioniederlandistik nicht als „Jan" abkürzt wird, sondern als „Boendale".

[3] Antwerpen gehörte bis 1357 zum Herzogtum Brabant; danach zur Grafschaft Flandern (siehe VAN UYTVEN 2002, S. 23).

[4] Siehe REYNAERT 2011 zu Jan van Boendale als professionellen notariellen Schreiber mit einem juristischen Ausbildungsschwerpunkt.

(siehe WACKERS 1995, S. 53), und es fand auch muttersprachliche Alphabetisierung statt, zumindest durch das Erlernen des Lesens in der Muttersprache. Dadurch ging die hochmittelalterliche Unterscheidung zwischen *clerici litterati* und *laici illitterati* nicht mehr auf.[5]

Jan van Boendale war mit hoher Wahrscheinlichkeit kein Geistlicher und hatte auch keine universitäre Ausbildung erhalten, aber er hat wahrscheinlich eine Kapittelschule, vielleicht sogar die gleiche Brüsseler Kapittelschule wie der berühmte Mystiker Jan van Ruusbroec, besucht und dort Grundkenntnisse der Grammatik, Rhetorik, Ethik und Theologie erworben (vgl. KINABLE 1997, S. 3, und WARNAR 2002, S. 39*ff*). In einigen seiner Werke äußert er sich abgünstig gegenüber Höhergebildeten, mit denen er in direkter Konkurrenz um lukrative Ämter und Funktionen stand bei denen Kleriker ohne akademische Schulung immer öfter das Nachsehen hatten (siehe WARNAR 2002, S. 44). Es verwundert deshalb nicht, dass Jan van Boendale Wissen als Schlüssel zum Erfolg ansieht, der bei ihm – trotz häufiger Kritik an kirchlichen Missständen – eine geistliche Karriere bedeutete (vgl. *Lsp.*, III, 125, V. 185-198, und WARNAR 2002, S. 36, zur Kirchenkritik als wichtiges Themengebiet bei Jan van Boendale siehe REYNAERT 2002, S. 141-151). Jan van Boendale sucht auf der einen Seite selbstbewusst einen anderen Weg als die lateinischen Gelehrten, die oft mit Geringschätzung auf das ‚Geschreibe' der volkssprachlichen Dichter herabschauten, auf der anderen Seite grenzt er sich von der Literaturproduktion lateinunkundiger Dichter ab, mit denen er in Hofkreisen um finanzielle Vergünstigungen konkurrierte (siehe GERRITSEN [ET AL.] 1994, S. 250-253, WARNAR 2002 und WARNAR 2007).

1.1.2 Oeuvre und Forschungsgeschichte

Jan van Boendale hat neben seinen Aufgaben als Schöffenschreiber dem Anschein nach ein imposantes literarisches Oeuvre geschrieben. Der Umfang seines Oeuvres ist jedoch nicht unumstritten, denn der einzige Text, in dem er seinen Namen nennt, ist *Jans Teesteye* (vgl. *Teesteye*, 1, V. 1-8), ein Rogier van Leefdale gewidmeter didaktischer Dialog (siehe unten, S. 16). Im Prolog von *Jans Teesteye* verweist Jan van Boendale auf eines seiner früheren Werke, das auch Rogier van Leefdale gewidmet war. Mit hoher Wahrscheinlichkeit handelt es sich hier um die Laienenzyklopädie der *Lekenspiegel* (siehe BRINKMAN 1998, S. 53). Weitere Werke können Jan van Boendale nur aufgrund von inhaltlichen und stilistischen Analogien mit mehr oder weniger hoher Wahrscheinlichkeit zugeschrieben werden. Während die ältere Forschung diese Texte zunächst relativ vorbehaltlos Jan van Boendale zugeschrieben hatte, tauchte in

[5] Noch immer galt in den Augen derjenigen, die eine höhere, sprich lateinische, Bildung erhalten hatten, jeder, der nicht des Lateinischen mächtig war und somit keinen eigenständigen Zugang zu den lateinischen wissenschaftlichen Schriften hatte, als *illiteratus*. Unabhängig von den intellektuellen Fähigkeiten galt jeder, der keine lateinische Schule durchlaufen hatte, als Laie (*laicus*) (vgl. GRUNDMANN 1978, S. 56-66). Zu diesem Aspekt im Zusammenhang mit Jans van Boendale Poetik siehe GERRITSEN [ET AL.] 1994, S. 246, und im Allgemeinen GRUNDMANN 1978.

der jüngeren Forschung die Vorstellung auf, dass in Antwerpen im gleichen Zeitraum verschiedene didaktische Dichter im Stil Jans van Boendale tätig gewesen sein müssen – die so genannte ‚Antwerpse School'.

Obwohl das letzte Wort über den Umfang des Oeuvres Jans van Boendale wahrscheinlich noch nicht geschrieben wurde, ist der gegenwärtige Konsens in der Forschung, dass folgende Werke von ihm sind: *Brabantsche Yeesten* (ca. 1316-1351), *Korte Kroniek van Brabant* (1322-1332/1333), *Lekenspiegel* (ca. 1325-1330), *Jans Teesteye* (ca. 1330-1333), *Van den Derden Eduwaert* (kurz nach 1340), *Melibeus* (1342), *Boec vander Wraken* (1346-1351), *Dietsche Doctrinale* (1345) und *Hoemen ene stat regeren sal* (vor ca. 1350).[6] Da es weiterhin unsicher ist, ob Jan van Boendale die populäre altfranzösische Prosaenzyklopädie *Le Livre de Sydrac* ins Mittelniederländische übersetzt hat, wird das *Boek van Sidrac* (1318) in der vorliegenden Arbeit als anonymes Werk behandelt, das aber als eine der wichtigsten eschatologischen Quellen des *Lekenspiegel* eine besondere Stellung einnimmt (siehe unten, S. 14).[7] Somit hat Jan van Boendale ein umfangreiches und diverses Oeuvre auf seinem Namen stehen, das von Geschichtsschreibung (*Brabantsche Yeesten*, *Korte Kroniek van Brabant*, *Van den Derden Eduwaert*), stark persönlich gefärbten ethisch-didaktischen Lehrgedichten für Laien (*Lekenspiegel*, *Jans Teesteye, Hoemen ene stat regeren sal*), relativ wörtlichen Übersetzungen zweier Texte des Albertanus von Brescia, nämlich *De amore et dilectione Dei et proximi* (entst. um 1238) (= *Dietsche Doctrinale*) und *Liber consolationis et consilii* (entst. 1246) (= *Melibeus*), bis zu einem stark von Endzeitgedankengut geprägtem ethisch-historiographischen Werk (*Boec vander Wraken*) reicht.

Die Werke Jans van Boendale wurden über das Mittelalter hinaus geschätzt, zumindest lassen dies die reiche handschriftliche Überlieferung und der Fakt, dass der *Melibeus* und die *Dietsche Doctrinale* – wie übrigens auch der *Sidrac* – zu den frühen niederländischen Drucken zählen, vermuten (siehe VAN ANROOIJ 2006, S. 9, und GORDEAU 2009). Zumindest drei seiner Werke wurden auch außerhalb des niederländischen Sprachgebiets rezipiert. So wurde die *Dietsche Doctrinale* noch im vierzehnten Jahrhundert ins Mittelniederdeutsche und wenig später ins Ripuarische übersetzt und es existiert eine ripuarische/niederrheinische Bearbeitung des *Lekenspiegel* aus der Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts; die größte Verbreitung

[6] Siehe REYNAERT 2002, vgl. PETERS 1983, S. 256-258, und VAN ANROOIJ 1995. Neue Perspektiven für die Feststellung der Autorschaft mittelalterlicher Texte bieten die *Digital Humanities*. Für die stylometrische Untersuchung des Oeuvres mittelniederländischer Autoren durch eine computergestützte Analyse der Reimwörter siehe KESTEMONT 2013. Die Stichproben im Jan van Boendale bisher zugeschriebenen Oeuvre ergaben keine Zweifel an seiner Autorschaft (siehe KESTEMONT 2013, 197*f*). Außer Betracht gelassen wird nach Anleitung von REYNAERT (2002, S. 127, Anm. 3) das so genannte *Boec exemplaer*, eine Übersetzung des *Breviloquium de virtutibus antiquorum principum et philosophorum* des Johannes Valensis, das nur stark fragmentarisch überliefert ist und dessen Zuschreibung sehr unsicher ist.

[7] Die mittelniederländische Übersetzung des französischen *Livre de Sydrac* (entst. um 1268) (= *Boek van Sidrac*, kurz *Sidrac*) bildet wegen ihrer Prosaform eine Ausnahme und kann nicht mit Sicherheit zu Jans van Boendale Oeuvre gerechnet werden (siehe REYNAERT 2002, S. 128*f*). Die von KESTEMONT (2013) entwickelte stylometrische Methode lässt sich nicht auf Prosatexte wie den *Sidrac* anwenden.

außerhalb des niederländischen Sprachgebiets fand jedoch der kurze Text *Hoemen ene stat regeren sal* (siehe VAN ANROOIJ 2006, S. 10*f*, und BIERSCHWALE & VAN LEEUWEN 2005).

Zum Leben und Werk Jans van Boendale, seinen Quellen, seiner Poetik, der materiellen Überlieferung seines Oeuvres sowie literatursoziologischen und mentalitätsgeschichtlichen Aspekten seiner Werke und ihrer Rezeption liegen inzwischen teilweise umfangreiche Studien vor.[8] Zunächst standen der Autor Jan van Boendale als historische Person und der Umfang seines literarischen Oeuvres im Vordergrund. Dann richtete sich die Aufmerksamkeit auf die von ihm verwendeten Quellen (siehe vor allem die verschiedenen Artikel von MAK, bes. MAK 1957a, MAK 1957b und MAK 1959b, siehe auch DE VRIES 1844-1848, Bd. 1, S. xxviii-lxv) und vereinzelte inhaltliche Aspekte. Neu belebt wurde die Boendale-Forschung durch die Überwindung der ästhetisierenden Literaturauffassung mit dem Aufkommen einer kulturhistorischen und mentalitätsgeschichtlichen Literaturbetrachtung.[9] Die historisierende Betrachtungsweise führte zur verstärkten Aufmerksamkeit für literarisch-soziologische Aspekte im Oeuvre Jans van Boendale. Er wurde zum Bugbild einer sich entwickelnden Bürgermoral.[10] Auch literarische Aspekte seines Werkes, wie seine Poetik, wurden eingehend untersucht (siehe GERRITSEN [ET AL.] 1994, LIE 1994). Inzwischen ist Jan van Boendale aus dem Schatten seines großen Vorbildes und Vorgängers Jacob van Maerlant (siehe auch unten, Anm. 9) getreten. So wurde zum Beispiel aufgezeigt, dass er mit seinem mehr diskursiven Schreibstil, im Vergleich zu Jacobs van Maerlant narrativem Stil, neue Wege geht: er verwendet andere Quellen, behandelt andere Fragestellungen und richtet sich an ein anderes Publikum (vgl. VAN ANROOIJ 2002b, bes. S. 68*f* und S. 79*f*, vgl. VAN OOSTROM 2013, S. 142).

Die von KINABLE aufgezeigten Hauptlinien setzen sich in der jüngeren Forschung fort. Im Mittelpunkt des Forschungsinteresses standen die Brabanter Herzöge als Mäzene mittelniederländischer Literaten wie Jan van Boendale und Lodewijk van Velthem (siehe SLEIDERINK 2003, S. 99-140, und SLEIDERINK 2007), Form und Funktion deutscher und niederländischer Stadtregimente in der Tradition des kurzen Boendale-Textes *Hoemen ene stat regeren sal* (siehe BIERSCHWALE & VAN LEEUWEN 2005), die selbständige Haltung Jans van Boendale gegenüber der lateinischen Gelehrtenkultur (siehe REYNAERT 2003b, WAR-

[8] Die folgende Übersicht fasst die Hauptlinien des detaillierten Forschungsüberblicks von KINABLE (1997, S. 1-6) zusammen.

[9] In der älteren Literaturgeschichte hatten die Dichter mittelniederländischer didaktischer Texte, wie Jacob van Maerlant und sein vielleicht größter Bewunderer Jan van Boendale, der ihn mit dem Epitheton *vader / Der Dietscher dichtren* (*Lsp.* III, 126, V. 119*f*) versah, im Vergleich zu den Dichtern der ritterlichen Versepen nur geringes Ansehen (siehe KINABLE 1997, S. 1*f*, S. 6, VAN ANROOIJ 2002b, S. 68).

[10] REYNAERT (1995, S. 103) lehnt die Erklärung des Aufkommens der didaktisch-moralischen Literatur durch das Aufblühen der Städte ab, denn die ersten Texte dieses Genres stammen aus einem adligen Umfeld. Die Annahme der Existenz einer spezifischen Bürgermoral wird von REYNAERT (1994, S. 18) mit der Erklärung von der Hand gewiesen, es handele sich um größere Mentalitätsverschiebungen im Bereich der volkssprachlichen Autoren und der Laien im Allgemeinen (vgl. Warnar 2007), deren Betrachtung unter dem Etikett ‚Bürgermoral' die Perspektive zu sehr verengt. Noch in PLEIJ (2007, S. 101) fällt dieser Begriff jedoch in Bezug auf Jan van Boendale.

NAR 2005, WARNAR 2007, PLEIJ 2007, S. 24-28, WARNAR 2008 und WARNAR 2011), poetikale Aspekte (siehe REYNAERT 2011) und die Überlieferungsgeschichte seiner Werke (siehe KINABLE 2001 und VAN ANROOIJ 2006).

In der Forschung wird wiederholt auf Jans van Boendale stark eschatologisch geprägtes Geschichtsbild hingewiesen. Die Darstellung historischer Fakten in seinen Werken ist nicht immer besonders zuverlässig, seine Texte haben jedoch einen großen Wert für die mittelalterliche Mentalitätsgeschichte (siehe VAN GERVEN 1988/1989, zu diesem Aspekt bezüglich der *Brabantsche Yeesten* siehe auch VAN GERVEN 1976).[11] Unter anderem ist die negative Darstellung der Juden im Oeuvre Jans van Boendale von seinem eschatologisch-apokalyptischen Geschichtsbild beeinflusst (siehe VAN GERVEN 1988). Auch sein allgemeines Verständnis von Gerechtigkeit fußt auf der absoluten Gerechtigkeit Gottes am Tag des Jüngsten Gerichts (siehe VAN ANROOIJ 1994b und VAN LEEUWEN 1998). Zwar spielt Millenarismus – die Hoffnung auf ein tausendjähriges Friedensreich Christi auf Erden (siehe unten, S. 55) – im *Boec vander Wraken* eine Rolle, aber Jan van Boendale gebraucht diesen Topos, ohne revolutionäre Unruhen gegen weltliche und kirchliche Obrigkeiten zu propagieren, obwohl er scharfe Kritik am höheren Klerus übt (siehe VAN GERVEN 1988/89, S. 187-208, und FAEMS 2009). Überraschenderweise hat der Ausbruch der Pest in der Mitte des vierzehnten Jahrhunderts nicht zum verstärkten Auftreten apokalyptischer Vorstellungen im Oeuvre Jans van Boendale geführt. Er behandelt sie im *Boec vander Wraken* weder als Vorzeichen der Endzeit noch als Werk der Juden (siehe VAN DER EERDEN 1988, VAN GERVEN 1988/1989 und WUTTKE 2010). Dafür hat Jan van Boendale in *Jans Teesteye* als erster volkssprachlicher Dichter Teile des Pseudo-Bernhards von Clairvaux-Texts *Meditationes piissimae de cognitione humanae conditionis* rezipiert (REYNAERT 1996). Seine auf den *Meditationes* beruhende individualeschatologische Passage über den *contemptus* – die Verachtung der Welt angesichts des Todes (siehe unten, Kapitel 5.1.4) – ist nicht nur angesichts der überwiegenden Forschungsmeinung, dass der Durchbruch des Sterblichkeitsgedankens bei Laien mit dem Ausbruch der Pest (1348-1349) in Zusammenhang steht, ein sehr früher Zeuge der mittelniederländischen laikalen Rezeption dieser aus der lateinischen monastischen Literatur stammenden Vorstellung, sondern auch angesichts des ansonsten optimistischen Grundtones von *Jans Teesteye* ungewöhnlich (siehe REYNAERT 1996, S. 202*f*, und unten, S. 111*f*).

Der *Lekenspiegel*, *Jans Teesteye* und das *Boec vander Wraken* sind diejenigen Werke Jans van Boendale, in denen besonders viele eschatologische Themengebiete zur Sprache kommen. Deshalb bietet ihre Analyse eine gute Ausgangslage für den Vergleich eschatologischer Einzelaspekte bei Jan van Boendale mit Lodewijk van Velthem und Jan van Leeuwen und die weitere Kontextualisierung. Es handelt sich gleichzeitig um diejenigen Werke Jans van

[11] Inzwischen hat sich in der Forschung die Sichtweise durchgesetzt, dass die Parameter für die sachliche Richtigkeit und Objektivität der Historiographie im Mittelalter stark von den heutigen Parametern abweichen. Die Literatur zu dieser Frage ist umfangreich, hier sei nur auf die der mittelniederländischen Historiographie gewidmete Studie HAGE 1989 verwiesen.

Boendale, die von der Forschung als eigenständige Umsetzungen der verwendeten Quelltexte betrachtet werden und somit nahe bei der Mentalität des Autors und seines Publikums stehen. Aus ihnen spricht ein selbstbewusster Dichter zu uns, der seine eigene Meinung vertritt und sich als Lehrer der Laien profiliert; dem es nicht nur um Wissensvermittlung geht, sondern dessen Hauptanliegen die ethisch-moralische Formung seines Publikums ist (siehe u. a. BRINKMAN 1998, S. 54*f*, und REYNAERT 1995, S. 107-109). In *Jans Teesteye* zeigt sich zum Beispiel, dass Jan van Boendale seine Meinung nicht aus Rücksicht auf seine Auftraggeber zurückhält. Darin entschuldigt er sich zwar für seine harten Worte gegenüber Frauen in einem früheren Werk – wahrscheinlich dem *Lekenspiegel* –, die seiner adligen Auftraggeberin nicht besonders geschmeichelt haben, äußert sich anschließend aber wieder fast genauso abfällig gegenüber Frauen (siehe KINABLE 1997, S. 25*f*, und BRINKMAN 1998, S. 54).

Unorthodox mag die Entscheidung erscheinen, in der vorliegenden Arbeit trotz der unsicheren Autorschaft und der abweichenden Formgebung durchgängig die Eschatologie des *Boek van Sidrac* zusammen mit den Werken Jans van Boendale zu behandeln. Diese Vorgehensweise beruht auf der Überlegung, dass die Autorschaft Jans van Boendale nicht ausgeschlossen werden kann, dieser Text zum unmittelbaren literarischen Umfeld Jans van Boendale gehört und er eine der Hauptquellen des *Lekenspiegel* ist.[12] Außerdem bietet sich dadurch gleichzeitig die willkommene Möglichkeit, die Eschatologie dieses bisher stiefmütterlich behandelten mentalitätsgeschichtlich sehr interessanten Textes näher zu untersuchen.[13] Letztendlich sollte die Frage, ob Jan van Boendale der Autor des *Sidrac* ist, angesichts des ohnehin recht hypothetischen Umfangs seines Oeuvres nicht überbewertet werden.[14] Der *Sidrac* gibt, wenn überhaupt, nur in sehr beschränktem Umfang Auskunft über die persönliche Meinung des Übersetzers, da dieser laut Prolog eine wörtliche Übersetzung angefertigt hat (siehe REYNAERT 2002, S. 129).

---

[12] Der *Sidrac* ist laut MAK (1957b, S. 257) eine der wenigen, im *Lekenspiegel* explizit benannten Quellen, z. B. in *Lsp.*, IV, 1, V. 1-12. Schon im ersten und dritten Buch hat Jan van Boendale reichlich vom *Sidrac* Gebrauch gemacht, aber erst im vierten Buch nennt er seine Quelle namentlich (siehe MAK 1957b, S. 258). Aus der Bearbeitungstechnik *Sidrac*-basierter Passagen in den vorhergehenden Büchern des *Lekenspiegel* wird deutlich, dass Jan van Boendale nicht überall mit dem *Sidrac* übereinstimmt, ihn aber im vierten Buch als Propheten lobt und ihm auf diesem Gebiet gleiche Autorität wie dem heiligen Methodius zuschreibt und in großen Zügen folgt (siehe ebd., S. 283-285). MAK (ebd., S. 290) schreibt die mittelniederländische Übersetzung vorläufig aufgrund der Übereinstimmungen Jan van Boendale zu.

[13] Das mittelniederländische *Boek van Sidrac* wird wegen seines besonderen Status zusammen mit den anderen Hauptquellen vorgestellt (siehe unten, Kapitel 3.4).

[14] Dies ist kein Plädoyer für eine Wiederbelebung der ‚Antwerpse School'. Die Anwendung des Konzepts ‚Autor' ist im Mittelalter generell problematisch. Wenn in der vorliegenden Arbeit von Jan van Boendale, Lodewijk van Velthem und Jan van Leeuwen die Rede ist, geschieht dies in dem Bewusstsein, dass wir weder wissen, wer genau sich hinter diesen Namen verbirgt, welchen Anteil diese Autoren an den ihnen zugeschriebenen Werken haben und inwieweit die Originalgestalt der Werke bewahrt ist. Das zentrale Anliegen der vorliegenden Arbeit ist die Analyse des eschatologischen Gedankenguts verschiedener Texte, die in der Forschung mit diesen Namen verbunden werden.

Der *Lekenspiegel*

Der *Lekenspiegel* (‚Laienspiegel', entst. 1325-1330) ist nicht nur das Hauptwerk Jans van Boendale, er zählt auch zu den wichtigsten mittelniederländischen didaktischen Dichtungen. Vier vollständig erhaltene Handschriften des voluminösen Werkes (beinahe 22.000 Verse), zahlreiche Fragmente von *Lekenspiegel*-Handschriften sowie Exzerpte sprechen für eine hohe Popularität dieses Werkes im Mittelalter, die sich über das mittelniederländische Sprachgebiet hinaus erstreckte, wie die schon erwähnten deutschen Übersetzungen zeigen.[15] Die Textgrundlage der ersten Edition des *Lekenspiegel* (DE VRIES 1844-1848) war die Handschrift Den Haag, Koninklijke Bibliotheek, 75 E 63 (Brabant, Mitte 14. Jahrhundert), für die vorliegende Arbeit wurde die jüngere digitale diplomatische Edition der Handschrift Brüssel, Koninklijke Bibliothek, 15658 (Brabant, ca. 1350) verwendet, die auf der *CD-ROM Middelnederlands* enthalten ist.[16]

Die vier Teile (‚Bücher') des *Lekenspiegel* formen zusammen ein ‚Weltbild in Versen' („wereldbeeld in verzen", BRINKMAN 1998, S. 53). Im ersten und zweiten Buch werden die Heils- und Weltgeschichte behandelt und einige theologische und kosmologische Themengebiete gestreift, das dritte Buch steht im Zeichen von an ein vornehmlich städtisches Publikum gerichteten ethischen Richtlinien für das tägliche Leben, und im vierten Buch wird ein Ausblick auf die eschatologische Zukunft mit dem Jüngsten Gericht als Höhepunkt gegeben. Mit anderen Worten, der *Lekenspiegel* enthält alles, was ein gebildeter Laie in den Augen Jans van Boendale wissen sollte: die Geschichte der Schöpfung vom Anfang bis zum Ende der Welt und das theologische Grundwissen sowie explizite Verhaltensregeln, um beim Jüngsten Gericht auf der „richtigen Seite" zu stehen.

Jan van Boendale hat die relativ ungeordneten Informationen seiner Hauptquelle *Sidrac* systematisiert und mithilfe weiterer, meist lateinischer, Quellen ergänzt, wobei er vor allem auf apokryphe und populärtheologische Texte zurückgriff (siehe BRINKMAN 1998, S. 55, und MAK 1957b, S. 264). Seine ungewöhnliche Quellenwahl kann als ein gewolltes Gestaltungsprinzip erklärt werden, mit der er entweder eine alternative Darstellung speziell im Vergleich zu Jacobs van Maerlant *Rijmbijbel* erreichen wollte (siehe BRINKMAN 1998, S. 56, zur *Rijmbijbel* siehe unten, S. 84), oder allgemeiner als bewusste Abgrenzung von der intellektuellen Kultur der Bettelorden betrachtet werden, deren theologische Haarspaltereien er in einigen Texten kritisiert (siehe REYNAERT 2002, S. 149, vgl. WARNAR 2002, S. 39-43).

[15] Zur handschriftlichen Überlieferung siehe DE VRIES 1844-1848, Bd. 1, S. cxxii-cxxxix, DESCHAMPS 1972, S. 116-118 und GORDEAU 2009, vgl. KINABLE 1997, S. 8. Siehe auch den Eintrag J040 zum *Lekenspiegel* im Katalog des *Narrative Sources*-Projekts (www.narrative-sources.be). Eine Teilübersetzung des *Lekenspiegel* ins moderne Niederländisch bietet JONGEN & PITERS 2003.

[16] Die Brüsseler Handschrift ist detailliert beschrieben in DESCHAMPS & MULDER 2000, S. 14*f.* Bei den beiden anderen vollständigen Handschriften handelt es sich um: Den Haag, Koninklijke Bibliotheek, 75 E 63 (Brabant, 2. Hälfte 14. Jahrhundert) und Den Haag, Koninklijke Bibliotheek, Bruikleen Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, XXIII (Brabant, 15. Jahrhundert).

Der *Lekenspiegel* ist wahrscheinlich im Auftrag von Rogier van Leefdale und seiner Frau Agnes van Kleef entstanden, für die er wenig später auch *Jans Teesteye* schrieb. Die Handschrift Brüssel, Koninklijke Bibliotheek, 15658 enthält sogar eine Widmung an Jan III., den Herzog von Brabant, diese erscheint jedoch nachträglich (siehe KINABLE 1997, S. 16-41). Rogier van Leefdale war Burggraf von Brüssel und einer der wichtigsten Mitglieder des Rates des Herzogs von Brabant (siehe KINABLE 1997, S. 22). Es wäre jedoch voreilig, aus diesem Entstehungskontext zu schlussfolgern, dass Jan van Boendale bei der Komposition des *Lekenspiegel* ausschließlich den Brabanter Hochadel in Gedanken hatte, denn so lassen sich zum Beispiel die vielen in diesem Werk enthaltenen Ratschläge für die Regierung einer Stadt nur schwer erklären. Vielmehr wurde bei der Komposition des *Lekenspiegel* einem breiten Publikum von nicht höher geschulten, lateinunkundigen, Laien Rechnung getragen (siehe KINABLE 1997, S. 26-28). Der *Lekenspiegel* richtet sich an verschiedene soziale Gruppen und Personen: Adlige, wie Rogier van Leefdale und seine Frau, den Herzog von Brabant oder Kinder von Adligen, vor allem aber richtet er sich an Mitglieder des städtischen Mittelstandes (siehe KINABLE 1997, S. 42-73). BRINKMAN (1998, S. 57) betrachtet die breite städtische Ausrichtung des *Lekenspiegel* als Zeichen seiner Modernität.

Jans Teesteye

Das didaktische Gedicht *Jans Teesteye* (‚Jans Vermächtnis', ca. 1330-1333) ist kurz nach dem *Lekenspiegel* entstanden und auch Rogier van Leefdale und seiner Frau Agnes van Kleef gewidmet, ist aber ähnlich wie der *Lekenspiegel* an ein breites, vornehmlich städtisches, Publikum gerichtet.[17] Der einzige vollständige Text von *Jans Teesteye* ist in der Handschrift Oxford, Bodleian Library, Marshall 29 (Brabant, ca. 1400) überliefert.[18] Obwohl sich die Intentionen von *Jans Teesteye* und dem *Lekenspiegel* ähneln – beide Texte dienen der Vermittlung von ethisch-moralischen Richtlinien an ein Laienpublikum –, hat *Jans Teesteye* eine gänzlich andere Form.

---

[17] Die Datierung von *Jans Teesteye* ist unsicher. Dieser Text ist wahrscheinlich vor dem Tod Rogiers van Leefdale im Jahr 1333 und nach der Fertigstellung des *Lekenspiegel* (ca. 1330) entstanden, da in *Jans Teesteye* auf ein früheres Werk desselben Autors verwiesen wird, von dem man annimmt, dass es sich hierbei um den *Lekenspiegel* handelt (siehe KINABLE 1997, S. 16-41 und S. 65-68, und KESTEMONT 2013, S. 152).

[18] Die Oxforder Handschrift enthält neben *Jans Teesteye* die Jan van Boendale zugeschriebenen Texte *Melibeus* und *Boec vander Wraken*. Des Weiteren enthält sie die drei anonymen Texte *Dit es van Maskeroen*, *Dit es van Saladijn* und *Dit sijn die .x. plaghen ende die .x. ghebode* (zur Oxforder Handschrift siehe KINABLE 2001). *Jans Teesteye* ist herausgegeben in SNELLAERT (1869). Diese Edition diente in ihrer digitalen Umsetzung auf der *CD-ROM Middelnederlands* als Textbasis für die Analyse. Des Weiteren sind noch zwei kurze Fragmente von *Jans Teesteye* erhalten, und das eschatologische Ende des Textes (*Teest.*, 43, V. 3884-4101, parallel mit *Wraken*, III, 17, V. 2273-2490) wurde als Exzerpt in die berühmte Handschrift-Van Hulthem (Brüssel, Koninklijke Bibliotheek, 15589-623) aufgenommen und in die Affligemse-Handschrift der *Brabantsche Yeesten* (Brüssel, Koninklijke Bibliotheek, IV 684-85) interpoliert. Zum parallelen Ende siehe VAN ANROOIJ 1995, S. 45*f*, zur handschriftlichen Überlieferung siehe DESCHAMPS 1972, S. 118-120, KINABLE 1997, S. 8-10, sowie den Eintrag J029 des *Narrative Sources*-Projekts (siehe Anm. 15 dieses Kapitels).

Es handelt sich um einen fiktiven Dialog zwischen den Freunden Wouter und Jan. In dreiundvierzig Kapiteln werden Themen wie Heilsgeschichte, theologisches Basiswissen, sittliche Lehren und zeitgenössische Probleme behandelt. Obwohl die Dialogstruktur an Jacobs van Maerlant Gedicht *Wapene Martijn* angelehnt scheint, setzt Jan van Boendale inhaltlich mit seinem positiven Blick auf die eigene Zeit selbständige Akzente und passt die Präsentation der Materie stärker an das Fassungsvermögen seines volkssprachlichen Publikums an (siehe KINABLE 1997, S. 76*f* und S. 87*f*, vgl. WARNAR 2011).

Ähnlich wie im *Lekenspiegel* wird am Ende von *Jans Teesteye* dem Aufruf zur Besserung des eigenen Lebens mit einer Betrachtung über Himmel und Hölle Nachdruck verliehen (siehe KINABLE 1997, S. 96*f*). Dieser in *Jans Teesteye* (Kap. 43) mit der Überschrift *Wat die mensche es, ende vander bitterheyt der hellen, ende vander zuetecheyt des hemelrijcs* versehene, für Jan van Boendale typische Schluss findet sich auch am Ende vom *Boec vander Wraken*, in der Handschrift-Van Hulthem und in der Affligemse-Handschrift der *Brabantsche Yeesten* (siehe VAN ANROOIJ 1995, S. 45, und Anm. 18 dieses Kapitels). Es handelt sich bei dieser Betrachtung über Himmel und Hölle um eine Bearbeitung des vollständigen dritten und des Anfangs des vierten Kapitels der *Meditationes piissimae de cognitione humanae conditionis* Pseudo-Bernhards von Clairvaux (siehe REYNAERT 1996, S. 201*f*, und unten, S. 111).[19]

Das *Boec vander Wraken*

Das *Boec vander Wraken* (‚Buch der Strafe', entst. 1346-1350/1) ist wahrscheinlich Jans van Boendale letztes Werk. Es ist nur vollständig in der sogenannten Oxforder Handschrift (Oxford, Bodleian Library, Marshall 29, entst. Brabant, ca. 1400) überliefert (zusammen mit *Jans Teesteye*, siehe oben, S. 16).[20] In dem in drei große Abschnitte und verschiedene Kapitel unterteilten Werk kommen in loser Reihenfolge verschiedene historische Ereignisse zur Sprache – wobei der hohe Anteil kontemporärer Ereignisse auffällt (siehe MAK 1958, S. 8). Verglichen mit dem *Lekenspiegel* oder *Jans Teesteye* ist die Grundstimmung des *Boec vander Wraken* ausgesprochen pessimistisch. Immer wieder betont der Autor, dass er seine eigene Zeit als eine Zeit des Verfalls betrachtet und das Jüngste Gericht nicht weit sein kann (siehe VAN ANROOIJ 1994a, S. 117-121). Angesichts der starken eschatologischen Prägung des *Boec vander Wraken* überrascht es nicht, dass neben den auch Jan van Boendale zugeschriebenen *Brabantsche Yeesten* für die kontemporäre Geschichte hauptsächlich eschatologische Texte wie die *Sibylla Tiburtina* (siehe unten, Kapitel 3.1), die *Offenbarung des Pseudo-Methodius* (siehe unten,

---

[19] Als weitere lateinische Quelle wurde bisher für das 15. Kapitel von *Jans Teesteye* das *Breviloquium de virtutibus antiquorum principum et philosophorum* des Johannes Valensis identifiziert (siehe KINABLE 1997, S. 85).

[20] Es sind außerdem zwei Fragmente des *Boec vander Wraken* bekannt (siehe DESCHAMPS 1972, S. 119). Das *Boec vander Wraken* wird in der vorliegenden Arbeit nach der auf der *CD-ROM Middelnederlands* enthaltenen digitalen Version der Edition SNELLAERT 1869 zitiert. Eine Übersetzung ins moderne Niederländisch bietet VAN ANROOIJ 1994a. Eine diplomatische digitale Edition, zusammen mit Abbildungen der Handschrift Ms. Marshall 29, ist zu erreichen über: http://dutch.clp.ox.ac.uk/ (Stand 20.02.2016).

Kapitel 3.2) sowie die *Visio Fratris Johannis* (siehe unten, Kapitel 7.1) als Quellen verwendet wurden (siehe MAK 1958 und VAN ANROOIJ 1994a, S. 121*f*). Aufgrund des pessimistischen Weltblicks und des assoziativen Aufbaus wurde das *Boec vander Wraken* lange Zeit als Schwanensang des durch sein fortgeschrittenes Alter senil gewordenen und desillusionierten Jans van Boendale betrachtet (siehe ANROOIJ 1994a, S. 115). Inzwischen rückte es als interessanter Zeuge eines mittelalterlichen eschatologischen Weltbildes verstärkt in das Blickfeld der Forschung (siehe MAK 1958, bes. S. 4*f*, VAN DER EERDEN 1988, VAN ANROOIJ 1994a, 118*f*, KINABLE 2001, S. 7, FAEMS 2009 und WUTTKE 2010).

Das *Boec vander Wraken* ist vermutlich in zwei Phasen zustande gekommen: die erste Version – bis Teil III, Kapitel 12, zuzüglich des eschatologischen Endes (Teil III, 17, V. 2273*ff*) – wurde 1346 begonnen, die zweite, vollständigere, Version entstand zwischen Ostern 1351 und kurz nach dem 5. Juli 1351 (siehe VAN ANROOIJ 1995).[21] Ein vierter, dem *ghemeyn orber* („gemeinen Wohl') – einem in der Brabanter Literatur während der Regierungszeit von Jan III. weit verbreitetem Topos (siehe AVONDS 1994) – gewidmeter Teil wurde anscheinend nicht realisiert (siehe VAN ANROOIJ 1995, S. 52*f*). In der uns vorliegenden Form ist das *Boec vander Wraken* Jan III., dem Herzog von Brabant, aufgetragen. Es ist jedoch annehmlich, dass die erste Version des *Boec vander Wraken* für die städtische Oberschicht Antwerpens bestimmt war, und die nachträgliche Widmung an Jan III. mit dessen seit dem Sommer 1345 verstärkt französisch gesinnter Politik zu tun hat, die den Unmut des auf der englischen Seite stehenden Jans van Boendale erweckt hat (siehe VAN ANROOIJ 1994a, S. 128*f*, und VAN ANROOIJ 1995, S. 50-52).

[21] Die Erweiterung in der zweiten Phase ist von der sechsten Version der *Brabantsche Yeesten* abhängig (siehe VAN ANROOIJ 1994a, S. 128, ausführlich VAN ANROOIJ 1995, bes. S. 44-46).

1.2 *her Lodewijc [...] geheten Van Velthem*

1.2.1 Lodewijk van Velthem: Biographische Skizze

Über Lodewijk van Velthem ist nur wenig bekannt.[22] In der Forschung wird momentan davon ausgegangen, dass er um 1270 geboren wurde und nach 1327, kurz nach der Fertigstellung seines letzten bekannten Werkes, dem *Boec van Merline*, verstorben sein muss. Es ist anzunehmen, dass er wie sein literarischer Zeitgenosse Jan van Boendale im Herzogtum Brabant, dem Gebiet, in dem er den größten Teil seines Lebens verbracht hat, geboren wurde, sein genauer Geburtsort ist jedoch unbekannt.[23]

Die meisten biographischen Fakten über Lodewijk van Velthem sind aus seinen Werken erschlossen, vor allem aus der Fünften Partie des *Spiegel Historiael* (siehe unten, Kapitel 1.2.2). So wissen wir, dass er während des Winters 1297-1298 im flämischen Gent war. Er berichtet unter anderem darüber, wie das englische Heer unter Edward I. dort vergeblich auf ein Zusammentreffen mit dem französischen Heer wartete (*SH* V, 4, V. 77-144). Es ist undeutlich, in welcher Funktion Lodewijk van Velthem Augenzeuge des Hundertjährigen Krieges wurde. Des Weiteren berichtet er in der Fünften Partie des *Spiegel Historiael*, dass er die Priesterweihe erhalten hat und ab 1304 eine Anstellung als Kaplan im Dorf Zichem in der Nähe von Diest (Brabant) inne hatte und ab spätestens 1312 als Priester des Dorfes Velthem in der Nähe von Leuven (Brabant, heute Veltem-Beisem) tätig war. Seine Lateinkenntnisse sowie seine Kenntnis der theologischen Traditionen weisen darauf hin, dass er vor seiner Priesterweihe eine theologische Grundausbildung erhalten haben muss. Nichts weist jedoch darauf hin, dass er an der Universität von Paris studiert hat, wie es in früherer Forschungsliteratur teilweise vermutet wurde.[24] Zwar verblieb Lodewijk van Velthem nach eigenen Angaben im Winter 1293-1294 einige Zeit in Paris, wo er Kontakt mit hochrangigen Mitgliedern des Brabanter herzoglichen Hofes hatte, in welchem Zeichen dieser Aufenthalt stand ist jedoch unbekannt.

Im September 1315 bereiste Lodewijk van Velthem Antwerpen und seine Umgebung, vermutlich, um die Vierte Partie des *Spiegel Historiael* seiner adligen Mäzenin Maria van Berlaar anzubieten. Es ist verlockend darüber zu spekulieren, ob sich Lodewijk van Velthem und Jan van Boendale zu diesem Zeitpunkt in Antwerpen getroffen haben. Einen Hinweis auf ein

---

[22] Das Titelzitat (1.2) ist der Fünften Partie des *Spiegel Historiael* entnommen (*SH* V, 8, Kap. 35, V. 1960*f*).

[23] Die Angaben zur Biographie Lodewijks van Velthem beruhen soweit nicht anders angegeben auf BESAMUSCA, SLEIDERINK & WARNAR 2009b (mit weiterführenden Literaturangaben).

[24] Verschiedentlich wird Lodewijks van Velthem mangelhafte Lateinkenntnis kritisiert und bemängelt, dass er die Fünfte Partie des *Spiegel Historiael* in so großer Eile bearbeitet hat, dass seine Übersetzung ohne die lateinischen Vorlagen unverständlich ist (siehe u.a. DE VRIES & VERWIJS 1861-1879, Bd. 1, S. lxxxviii-lxxxix, und HAGE 1994, S. 215). Wahrscheinlich geht jedoch ein Teil der unverständlichen Passagen auf die Rechnung von Kopistenfehlern (siehe BESAMUSCA, SLEIDERINK & WARNAR 2009b, S. 25*f*, vgl. DE VRIES & VERWIJS 1861-1879, Bd. 1, S. lxxxviii).

derartiges Zusammentreffen finden wir in der Fünften Partie nicht, wohl aber beschreibt Lodewijk van Velthem, dass er während dieser Reise das Getreide aufgrund heftiger Regenfälle auf den Feldern verrotten sah und kurz darauf – im Jahr 1316 – eine Epidemie ausbrach, die anscheinend auch ihn traf. Zumindest erkrankte er so schwer, dass er zeitweise erblindete und nur mithilfe des Beistands der heiligen Jungfrau Maria gesundete, wofür er ihr voller Dankbarkeit ein Gedicht widmete (vgl. *SH* V, VIII, 34, V. 1791-1925).

Über Lodewijks van Velthem weiteren Werdegang nach der Fertigstellung der Fünften Partie im Jahr 1317 wissen wir nur, dass er noch das *Boec van Merline* (siehe unten, Kapitel 1.2.2) schrieb. Wir wissen nicht, ob sich sein in der Fünften Partie geäußerter Wunsch auf eine Anstellung als Priester des seeländischen Adligen Gerard van Voorne erfüllt hat.

1.2.2 Oeuvre und Forschungsgeschichte

Lodewijk van Velthem stand lange Zeit im Schatten Jacobs van Maerlant. Wenn überhaupt, war Lodewijk van Velthem als der wenig talentierte Vollender einiger Werke seines ungleich berühmteren und gerühmteren Vorgängers Jacob van Maerlant bekannt, vor allem des *Spiegel Historiael*.[25] Der *Spiegel Historiael* wurde im Jahr 1284 von Jacob van Maerlant wahrscheinlich im Auftrag Floris V. (Graf von Holland und Seeland) nach der Vorlage der lateinischen Weltchronik *Speculum Historiale* des Dominikanermönches Vinzenz von Beauvais angefangen. Jacob van Maerlant setzte sich in dem ehrgeizigen Projekt das Ziel, die gesamte Weltgeschichte von der Schöpfung bis zur eigenen Zeit in mittelniederländischen Reimen für ein Laienpublikum aufzubereiten. Er war der erste volkssprachliche Vermittler des *Speculum Historiale*.[26]

Jacob van Maerlant unterteilte den *Spiegel Historiael* in fünf so genannte ‚Partien', die wiederum in Bücher und Kapitel untergliedert sind. Er selbst bearbeitete die Erste und Dritte Partie sowie einen Teil der Vierten Partie. Die Zweite Partie wurde von Philip Utenbroeke im vierzehnten Jahrhundert bearbeitet.[27] Es ist unbekannt, warum und wann Jacob van Maerlant seine Arbeit an der Vierten Partie in Buch 3, Kapitel 34 abbrach. Es wird jedoch ausgeschlossen, dass Jacob van Maerlant, wie Lodewijk van Velthem glaubte (*SH* IV, Kap. 51, V. 41-53), während der Arbeit verstorben war, da er später noch kleinere Werke geschrieben

[25] Soweit nicht anders ausgewiesen, beruhen die Informationen zum Oeuvre Lodewijks van Velthem auf BESAMUSCA, SLEIDERINK & WARNAR 2009b, dort findet sich auch eine Übersicht der handschriftlichen Überlieferung. Siehe auch BIESHEUVEL & PALMER 1978-2004 sowie ausführlich zur handschriftlichen Überlieferung des *Spiegel Historiael* BIEMANS 1997 und den Eintrag L028 zur Fortsetzung des *Spiegel Historiael* durch Lodewijk van Velthem im *Narrative Sources*-Projekt (siehe Anm. 15 dieses Kapitels).

[26] Siehe VAN OOSTROM 2006, S. 545-549 zu Jacob van Maerlant als Pionier der volkssprachlichen Vermittlung gelehrter lateinischer Literatur.

[27] Über Philip Utenbroeke ist wenig bekannt (siehe DESCHAMPS 1985).

hat.[28] Wir wissen nur, dass Lodewijk van Velthem am 3. August 1315 – ungefähr ein halbes Jahrhundert nach Jacobs van Maerlant unvermitteltem Abbruch – die Vierte Partie im Auftrag der bei Antwerpen ansässigen seeländischen Adligen Maria van Berlaar zu Ende führte.[29] Von Lodewijks van Velthem literarischen Debüt sind auf Mittelniederländisch nur Fragmente überliefert.[30] Glücklicherweise ist eine oberdeutsche Version der Vierten Partie in zwei Handschriften aus dem zweiten Viertel des fünfzehnten Jahrhunderts überliefert.[31] Die oberdeutsche Vierte Partie wird von WEIGAND (1991, S. 186-205) als wichtiger Vertreter der volkssprachlichen Rezeption des *Speculum Historiale* bezeichnet, was eine Edition wünschenswert macht.

Nach der Fertigstellung der Vierten Partie begann Lodewijk van Velthem die Arbeit an der Fünften Partie, mit der er den *Spiegel Historiael* bis in die eigene Zeit fortführte. Er scheint die Niederschrift nach Ostern 1317 abgeschlossen zu haben. Lodewijk van Velthem widmet am Ende des achten Buchs der Fünften Partie sein Werk dem seeländischen Adligen Gerard van Voorne, dem Burggrafen von Seeland und einer der wichtigsten Ratgeber des Grafen von Holland, Willem III. (vgl. *SH* V, VIII, 35, V. 1926-1969). Zuvor hatte er im siebten Buch die Hoffnung geäußert, von Gerard van Voorne eine Anstellung als *pape* (‚Priester', ‚Geistlicher', *SH* V, VII, 15, V. 1235) zu erhalten (vgl. *SH* V, VII, 15, V. 1215-1244). Gerard van Voorne scheint die Fünfte Partie demnach nicht in Auftrag gegeben zu haben und es ist auch nicht belegt, ob er sie jemals in den Händen gehalten hat (siehe SLEIDERINK 2005). Aufgrund des ungewöhnlichen Platzes der ersten Nennung Gerards van Voorne vermutet VAN ENGEN (2009, bes. S. 37 und S. 44), dass Lodewijk van Velthem sich erst während der Arbeit an der Fünften Partie dafür entschieden hat, sie ihm in Eigeninitiative zu widmen (siehe auch Anm. 36 dieses Kapitels). Wenn auch über das Verhältnis zwischen Lodewijk van Velthem und Gerard van Voorne noch nicht das letzte Wort gefallen ist, lassen die Stoffauswahl und

---

[28] Siehe VAN OOSTROM 1998, S. 369-375.

[29] Die einzige Handschrift mit dem vollständigen Anteil Jacobs van Maerlant am *Spiegel Historiael* ist die Handschrift Den Haag, Koninklijke Bibliotheek, KA XX. Auf ihr beruht die Edition des Anteils Jacobs van Maerlant am *Spiegel Historiael* (DE VRIES & VERWIJS 1861-1879). In dieser Edition sind auch die Zweite Partie sowie die meisten mittelniederländischen Fragmente des Anteils Lodewijks van Velthem an der Vierten Partie enthalten. Für alle Verweise auf den mittelniederländischen Text der Ersten bis Vierten Partie des *Spiegel Historiael* wurde, soweit nicht anders vermerkt, Gebrauch gemacht von der digitalen Version dieser Edition auf der Webseite der DBNL, für Verweise auf die Einleitung und den Textkommentar der gedruckten Edition (die in der digitalen Version nicht enthalten sind) wurden die von Universiteitsbibliotheek Gent zur Verfügung gestellten Digitalisate der Originalausgabe verwendet (siehe Literaturverzeichnis).

[30] Die meisten dieser Fragmente sind enthalten in der Edition DE VRIES & VERWIJS 1861-1879 (siehe Anm. 29 dieses Kapitels).

[31] Die Signaturen der beiden die oberdeutsche Prosafassung der Vierten Partie enthaltenen Handschriften sind: Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, ms. germ. quart. 2018 (Nürnberg, ca. 1430-1452) und Wien, Österreichische Nationalbibliothek, CPV 2902 (Nürnberg, ca. 1438). Des Weiteren existiert ein Fragment eines dritten Manuskripts der oberdeutschen Version mit der Signatur Gotha, Handschriftenarchiv der Forschungsbibliothek Gotha, Memb. I 172 (c. 1350-75). Siehe PALMER 1976, WEIGAND 1991, WEIGAND 2009 und WUTTKE 2009.

Präsentation des Materials vermuten, dass die Fünfte Partie von Anfang an für ein adliges Publikum gedacht war (siehe HAGE 1989, S. 141-147, S. 164, und VAN ENGEN 2009, S. 44) und es gibt viele Anzeichen dafür, dass Lodewijk van Velthem Kontakte zu den höchsten adligen Kreisen Brabants hatte (siehe HAGE 1989, S. 141-147).

Die handschriftliche Überlieferung der Fünften Partie reicht zwar nicht an die Verbreitung von Jacobs van Maerlant Anteil heran, alles in allem scheint es sich aber um ein für mittelalterliche Maßstäbe beliebtes Werk gehandelt zu haben.[32] Wir verfügen über eine Handschrift, die den vollständigen Text enthält (Leiden, UB, BPL 14 E, entst. kurz nach 1316/1317, Brabant) sowie Fragmente von vier weiteren Handschriften.[33] Drei der fragmentarischen Handschriften werden in die erste Hälfte des vierzehnten Jahrhunderts datiert, möglicherweise kurz nach der Entstehung der Fünften Partie, und haben wahrscheinlich nur selbige enthalten. Ihre Entstehung in Seeland, Westflandern und Flandern weist auf eine schnelle Verbreitung des Werks außerhalb Brabants hin. Die vierte fragmentarische Handschrift ist um 1400 in Südholland oder Seeland entstanden und enthielt vermutlich den vollständigen *Spiegel Historiael*. Interessanterweise sind Teile der in der Fünften Partie (4. und 5. Buch) enthaltenen Beschreibung der Schlacht von Worringen (1302, auf Niederländisch auch bekannt unter dem Namen *Goudensporenslag*), die Lodewijk van Velthem seinerseits von Jan van Heelu und einem bisher unbekannten Dichter übernommen hat, in den *Brabantsche Yeesten* enthalten. Wann und durch wen diese Teile in die *Brabantsche Yeesten* aufgenommen wurden, ob durch Jan van Boendale selbst oder einen seiner Nachfolger, konnte bisher aufgrund der komplizierten Entstehungsgeschichte der *Brabantsche Yeesten* nicht eindeutig festgestellt werden (siehe KESTEMONT 2013, S. 104-124, S. 187-198). Exzerpte der Fünften (und Vierten) Partie sind des Weiteren in verschiedenen Sammelhandschriften enthalten.

Es ist nicht ausgeschlossen, dass Gerard von Voorne die Fünfte Partie wohlgesonnen empfangen hat und Lodewijk van Velthem zur Belohnung zu seinem Priester ernannte. Einen Hinweis darauf bietet Lodewijks van Velthem nächstes Werk, das *Boec van Merline*, eine Fortsetzung des von Jacob van Maerlant begonnenen Doppelromans *Historie van den Grale – Merlijn*, denn Jacob van Maerlant schrieb die *Historie van den Grale – Merlijn*, als er für Gerards Vater, Albrecht van Voorne, tätig war. Gegen diese Hypothese scheint jedoch zu sprechen, dass die frühesten Handschriften des *Boec van Merline* aus Brabant nicht wie zu erwarten aus Seeland oder Holland stammen, und dass Lodewijk van Velthem sich in dem um 1327 fertiggestellten *Boec van Merline* nicht mit Voorne, sondern mit Velthem identifiziert (siehe

---

[32] Aufgrund der lückenhaften Überlieferung von Lodewijks van Velthem weiteren Oeuvre und des Fehlens einer namentlichen Erwähnung in der mittelniederländischen Literatur vermutet VAN OOSTROM (2013, S. 59*f*), dass Lodewijk van Velthem bei seinen Zeitgenossen wegen seines Pessimismus nicht besonders erfolgreich gewesen sei. Zur handschriftlichen Überlieferung der Fünften Partie siehe die in Anm. 25 dieses Kapitels genannte Literatur.

[33] Digitalisate der Handschrift Leiden, UB, BPL 14 E können unter folgendem Link aufgerufen werden: https://socrates.leidenuniv.nl:443/webclient/DeliveryManager?application=DIGITOOL-3&owner=resourcediscovery&custom_att_2=simple_viewer&pid=2882913 (Stand 20.02.2016).

SLEIDERINK 2005, VAN ENGEN 2009). Wie schon die Vierte Partie des *Spiegel Historiael* ist auch das *Boec van Merline* nur fragmentarisch auf Mittelniederländisch überliefert. Wir können jedoch mittels der in der so genannten Steinfurter Handschrift (Burgsteinfurt, Fürst zu Bentheimsche Schlossbibliothek B 37, Westphalen, ca. 1425) überlieferten späteren niederdeutschen Version einen guten Eindruck vom mittelniederländischen *Boec van Merline* gewinnen.[34]

Besonders problematisch ist die Bestimmung des Anteils Lodewijks van Velthem an der berühmten mittelniederländischen *Lancelot-Kompilation*, einer unschätzbaren Quelle der mittelniederländischen Artusepik. In der einzigen erhaltenen Handschrift der *Lancelot-Kompilation* (Den Haag, KB, 129 A 10, ca. 1320-1325, Brabant), dem zweiten Band der ursprünglich auf zwei Handschriften verteilten Kompilation, wird Lodewijk van Velthem als Besitzer erwähnt: *hier indet boec van Lancelote dat heren Lodewijcs es van Velthem* (Zitat nach BESAMUSCA, SLEIDERINK & WARNAR 2009b, S. 13). Bezüglich der Frage, ob es sich bei Lodewijk van Velthem um den Besitzer, Kompilator, Auftraggeber, wichtigsten Kopisten oder den so genannten Korrektor der *Lancelot-Kompilation* handelt, oder ob er verschiedene dieser Funktionen in sich vereinte, ist noch kein Konsens erreicht. Zumindest wird inzwischen ausgeschlossen, dass er die Kernteile des Zyklus übersetzt hat (siehe KESTEMONT 2013, S. 223-242). Es ist deutlich, dass die Bestimmung des Oeuvres Lodewijks van Velthem schwierig ist, wenn auch aus anderen Gründen als bei Jan van Boendale. Zum einen sind seine Werke nur fragmentarisch überliefert (Vierte Partie des *Spiegel Historiael* und *Boec van Merline*), zum anderen ist nicht immer bekannt, welchen Anteil er an der Entstehung hatte (*Lancelot-Kompilation*).

Erst in jüngster Zeit werden Lodewijks van Velthem literarische Leistungen unabhängig von seinem berühmten Vorgänger Jacob van Maerlant bewertet.[35] War das Gesamturteil früher eher negativ, wird er inzwischen als selbstständiger Dichter wahrgenommen. Die jüngere Forschung hat aufgezeigt, dass Lodewijk van Velthem die Werke Jacobs van Maerlant unter eigener Schwerpunktsetzung weiterführt. Er ist auf der einen Seite wie Jacob van Maerlant und Jan van Boendale ein wichtiger Vorreiter der Intellektualisierung der mittelniederländischen Literatur, auf der anderen Seite ist er aber auch noch stark mit der Epik, insbesondere der Artusepik, verbunden (siehe BESAMUSCA, SLEIDERINK & WARNAR 2009b, S. 9, und VAN OOSTROM 2013, S. 52-60). Die im Sammelband BESAMUSCA, SLEIDERINK & WARNAR 2009a enthaltenen Artikel zu Biographie, Quellen, Geschichtsbild, Bearbei-

[34] Bei der einzigen Ausgabe des *Boec van Merline* (VAN VLOTEN 1880) handelt es sich um eine wissenschaftlich unzulängliche Rekonstruktion des mittelniederländischen ‚Urtextes' des Doppelromans *Historie van den Grale – Merlijn* Jacobs van Maerlant und der Fortsetzung Lodewijks van Velthem, dem *Boec van Merline.* In der modernen Edition der Steinfurter Handschrift (SODMANN 1980) ist Lodewijks van Velthem Anteil ausgespart.

[35] So wurde Lodewijk van Velthem in der letzten Ausgabe des Verfasserlexikons noch unter dem Lemma ‚Jacob van Maerlant' behandelt (siehe BIESHEUVEL & PALMER 1978-2004). Im *LexMA* hat er mit HAGE 1999 sein eigenes Lemma.

tungsstrategie und Rezeption Lodewijks van Velthem zeigen ihn als wichtigen Wegbereiter und Vertreter der Intellektualisierungsbewegung der mittelniederländischen Literatur (siehe BESAMUSCA, SLEIDERINK & WARNAR 2009b, S. 30) und als experimentierfreudigen Dichter (siehe VAN DRIEL 2011 und VAN DRIEL 2012). Da BESAMUSCA, SLEIDERINK & WARNAR (2009b, S. 25-29) zusammen mit SLEIDERINK (2009, S. 161-163) und VAN OOSTROM (2013, S. 52-60) einen rezenten Abriss der Lodewijk van Velthem-Forschung, insbesondere der Forschung zu den eschatologischen Büchern der Fünften Partie des *Spiegel Historiael* (Buch 7 und 8), bieten, konzentriert sich die folgende Übersicht auf die Hauptlinien der Forschung in Bezug auf eschatologische Themen in Lodewijks van Velthem Oeuvre.

Schon 1831 wurde die Rezeption der Prophezeiungen Hildegards von Bingen im siebten Buch der Fünften Partie einem weiterem Publikum bekannt, denn in diesem Jahr veröffentlichte Jan Frans Willems anonym Fragmente mit Visionen Hildegards von Bingen aus der Fünften Partie unter dem bezeichnenden Titel *Voorzeggingen van de heylige Hildegarde omtrent de Belgische omwenteling*. Es stellte sich jedoch später heraus, dass Jan Frans Willems diese Prophezeiungen absichtlich aus belgisch-nationalistischen Beweggründen manipuliert hatte (siehe ROCK 2006). Somit begann die eigentliche Erforschung der Hildegard-Rezeption in der Fünften Partie mit der ersten kritischen Edition des *Spiegel Historiael* (DE VRIES & VERWIJS 1861-1879). Die beiden Herausgeber vermuteten, dass das *Speculum futurorum temporum, sive Pentachronon, sanctae virginis Hildegardis* (ca. 1220, kurz *Pentachronon*) des Zisterzienserpriors Gebeno von Eberbach, in der die Prophezeiungen in teilweise bearbeiteter Form vorliegen, sowie Briefe Hildegards (*Liber Epistolarum*) als Hauptquellen für die Prophezeiungen Hildegards gedient haben (siehe DE VRIES & VERWIJS 1861-1879, Bd. 3, S. 462*f* und ebd., Bd. 1, S. lxxxiv-lxxxvi, siehe auch VERDAM 1881).[36] Als weitere Quellen des siebten Buchs identifizierten sie die *Explanatio in Danielem Prophetam* des Kirchenvaters Hieronymus und das im Mittelalter fälschlich Joachim von Fiore zugeschriebene Werk *Super Hieremiam*.[37] Für eine weitere im siebten Buch enthaltene, dem Zauberer Merlin aus der Artussage zugeschriebene Endzeitprophezeiung, war es ihnen nicht möglich eine Quelle zu identifizieren (ebd., Bd. 1, S. lxxxiv). Auch SLEIDERINK (2009), der mehr als hundert Jahre später der Quellenfrage der in der Forschung stiefmütterlich behandelten Merlin-Prophezeiung nachging, gelang es nicht, eine direkte Quelle zu ermitteln, aber er bot die erste schlüssige Interpretation dieser seiner Meinung nach stark politisch gefärbten Prophezeiung an.

[36] VAN ENGEN (2009, bes. S. 44) argumentiert, Lodewijk van Velthem habe die Hildegard-Passagen als Beweis seiner theologischen Kenntnis mit dem Auge auf eine feste Anstellung durch Gerard van Voorne als Kanoniker im St. Katharinenkapittel aufgenommen.

[37] Es ist noch zu klären, ob Lodewijk van Velthem die *Explanatio in Danielem Prophetam* des Hieronymus und/oder den auf Hieronymus zurückgehenden Kommentar zu Daniel in der *Glossa ordinaria* verwendet hat (siehe DE VRIES & VERWIJS 1861-1879, Bd. 3, S. 462, HAEUSLER 1980, S. 107, und SLEIDERINK 2009, S. 174, Anm. 55).

Die beiden ersten Herausgeber DE VRIES und VERWIJS waren es auch, die als erste den eschatologischen Epilog des *Speculum Historiale* als Hauptquelle des achten Buchs der Fünften Partie anwiesen und ihn für die Einfügung der mit den anderen Büchern der Fünften Partie unzusammenhängend wirkenden letzten beiden Bücher verantwortlich machten (siehe DE VRIES & VERWIJS 1861-1879, Bd. 1, S. lxxxiii-lxxxiv). Erst unlängst wurde Lodewijk van Velthem durch eine stylometrische Analyse als Autor des im Ton vom Rest der Fünften Partie abweichenden eschatologischen Ausblicks im siebten und achten Buch der Fünften Partie bestätigt (siehe KESTEMONT 2013, S. 114). Große Fortschritte hat die Erforschung der Quellen der beiden eschatologischen Bücher der Fünften Partie seit DE VRIES und VERWIJS nicht gemacht.[38] Auch die Herausgeber der Fünften Partie (VANDER LINDEN [ET AL.] 1906-1938) halten sich mit Anmerkungen zum Text stark zurück.[39] Wie schon vor über hundert Jahren erschwert das Fehlen von wissenschaftlichen Editionen der lateinischen Hauptquellen die Forschung (vgl. DE VRIES & VERWIJS 1861-1879, Bd. 3, S. 462*f*), außerdem hat sich bisher niemand außer SLEIDERINK (2009) – im Fall der Merlin-Prophezeiung – in größerem Umfang für Lodewijks van Velthem eschatologische Quellen interessiert (ebd., S. 161).

Lodewijk van Velthem stand wiederholt wegen seines starken Interesses an der Endzeit im Mittelpunkt der Forschung. So wies HAEUSLER (1980, S. 107-113) darauf hin, dass Lodewijks van Velthem Endzeitbetrachtung im siebten und achten Buch der Fünften Partie eine außergewöhnliche Länge hat (ebd., S. 107), besonders im Vergleich zu anderen volkssprachlichen Werken, und diese Betrachtung im siebten Buch außerdem stark apokalyptisch gefärbt ist (ebd., S. 108-109). Es sei nicht auszuschließen, dass Lodewijk van Velthem für das siebte Buch „kurzerhand neue Visionen erfunden" hat (ebd., S. 109, siehe bes. unten Kapitel 7.2). Der für diese Arbeit erfolgte stichprobenartige Vergleich des achten Buchs der Fünften Partie mit dem *Speculum Historiale* ergab zusätzlich, dass Lodewijk van Velthem im achten Buch seiner unmittelbaren Vorlage weniger getreu folgt als HAEUSLER (1980, S. 113) und HAGE (1994, S. 215) angeben. Wichtige Unterschiede werden an betreffender Stelle dieser Arbeit vermerkt. HAGE (1994, S. 215) vermutet, dass das große Interesse Lodewijks van Velthem an Eschatologie und Apokalyptik auf seine Ausbildung und Tätigkeit als Geistlicher zurückzuführen ist. Des Weiteren geht HAGE (1998) auf den in der Fünften Partie gelegten Zusammenhang zwischen der Vision Daniels von den vier Tieren und dem Menschensohn (Dan 7:1-12) und den Entwicklungen im Deutschen Reich ein, die dem Auftreten Heinrichs des VII. von Luxemburg (Kaiser von 1308-1313) eine heilshistorische Perspektive verschafft (siehe HAGE 1998, S. 148-158). Er argumentiert, dass Heinrich VII. in der Fünften Partie als *der* erwartete Endkaiser identifiziert wird (ebd., S. 159*f*, siehe unten,

---

[38] Siehe BESAMUSCA (2009) zu Lodewijks van Velthem Quellen im Allgemeinen. Die Art der verwendeten lateinischen Quellen, vor allem der Gebrauch des gelehrten *Speculum Historiale*, weist darauf hin, dass Lodewijk van Velthem Zugang zu einer Klosterbibliothek gehabt haben muss (ebd., S. 78*f*).

[39] Diese Edition ist unter schwierigen Umständen entstanden und leistete nicht, was man sich von ihr erhoffte (siehe BESAMUSCA, SLEIDERINK & WARNAR 2009b, S. 26).

Kapitel 6.3, und WUTTKE 2011). SCHEEPSMA (2009) mutmaßt, dass Lodewijks van Velthem apokalyptisches Geschichtsbild nicht nur für die Aufnahme der vom *Speculum Historiale* unabhängigen Prophezeiungen im siebten Buch der Fünften Partie geführt hat, sondern auch zur Aufnahme des Berichts über den Bußprediger IJsewijn aus der Mitte des dreizehnten Jahrhunderts (*SH* V, 1, Kap. 31-34). Dieser predigte in verschiedenen Städten gegen Habgier und allgemeine Sündhaftigkeit und wurde nach zunächst wohlwollendem Empfang meist schnell wieder der Stadt verwiesen (siehe SCHEEPSMA 2009, S. 143).[40] BESAMUSCA (2009) weist auf eine Passage in den Hildegard-Prophezeiungen hin, in der Lodewijk van Velthem darüber berichtet, dass gewisse Personen, deren Namen er nicht nennen will, seine Übersetzungen der gegen die Bettelorden gerichteten Hildegard-Prophezeiungen auf sich selbst bezogen und deswegen kritisiert haben. Daraus könne man eventuell schließen, dass Lodewijk van Velthem direkten Kontakt zu städtischen Bettelordenkreisen hatte (ebd., S. 85*f*). Außer für sein besonderes Interesse an Endzeitprophezeiungen ist Lodewijk van Velthem in der Forschung auch als früher Vertreter der volkssprachlichen Rezeption der einflussreichen lateinischen Jenseitsvision *Visio Tnugdali* aus dem zwölften Jahrhundert bekannt (siehe PALMER 1982, S. 191-201, zur *Visio Tnugdali* bei Lodewijk van Velthem siehe unten, S. 125).

Die systematische Analyse des eschatologischen Gedankenguts Lodewijks van Velthem konzentriert sich in der vorliegenden Arbeit auf den eschatologischen Ausblick der Fünften Partie des *Spiegel Historiael*, d.h. auf das siebte Buch mit den vom *Speculum Historiale* unabhängigen Endzeitprophezeiungen und das achte Buch mit der Bearbeitung des eschatologischen Epilogs des *Speculum Historiale* sowie die Übersetzung der *Visio Tnugdali* in der Vierten Partie des *Spiegel Historiael*. Für die Übersetzung der *Visio Tnugdali* in der Vierten Partie wurden die von DE VOOYS 1912 herausgegebenen Fragmente betrachtet und Ausblicke auf die in PALMER 1982 abgedruckten Exzerpte aus der oberdeutschen Überlieferung der Vierten Partie sowie die späteren mittelniederländischen Prosaversionen gegeben (hrsg. in ENDEPOLS & VERDEYEN 1914-1917). In der vorliegenden Arbeit werden prägnante eschatologische Motive und Themen im Oeuvre Lodewijks van Velthem vor dem Hintergrund allgemeiner Entwicklungen im eschatologischen Denken und im Vergleich zu zeitgenössischem Material, insbesondere im Vergleich zu Jan van Boendale und Jan van Leeuwen, betrachtet. Die genauere Bestimmung weiterer Quellen des eschatologischen Epilogs der Fünften Partie ist ein Desiderat der Velthem-Forschung, die im Rahmen der vorliegenden Arbeit nicht geleistet werden kann.

[40] Bruder IJsewijn kommt nur in der Fünften Partie vor. Auch wenn dies nicht unmittelbar aus der Fünften Partie hervorgeht, suggeriert SCHEEPSMA (2009, S. 143), dass Bruder IJsewijn über das Jüngste Gericht predigte und Mitglied der Sackbrüder war, einem inzwischen aufgehobenen Bettelorden.

1.3 Jan van Leeuwen: De *bonus cocus* van Groenendaal

1.3.1 Jan van Leeuwen: Biographische Skizze

Jan van Leeuwen (dt. Jan, der Löwe, siehe GEIRNAERT & REYNAERT 1993, S. 194*f*) war Laienbruder und erster Koch des bei Brüssel (Brabant) gelegenen Klosters Groenendaal.[41] In Groenendaal hatte im Jahr 1343 der berühmte mittelniederländische Mystiker Jan van Ruusbroec für sich und eine kleine Anzahl Gefährten eine Gemeinschaft gegründet, die ab 1350 die Ordensregel der Augustinerchorherren annahm (siehe AXTERS 1943, S. xix).[42] Jan van Leeuwen schloss sich dieser Gemeinschaft wahrscheinlich um 1344 an (ebd., S. xx). Sein Ehrentitel der ‚gute Koch' oder ‚bonus cocus' in der Vita des Henricus Pomerius bezieht sich vor allem auf sein frommes Leben und erst an zweiter Stelle auf seine Kochkünste (siehe RUH 1999, S. 101).[43] Es ist sogar eine Miniatur erhalten, auf der Jan van Leeuwen in seiner Küche beim Kochen und in seiner Klosterzelle beim Beten zu sehen ist.[44] Jans van Leeuwen Geburtsjahr ist unbekannt, sein Geburtsort war Affligem (in der Nähe Brüssels, Brabant) (siehe AXTERS 1943, S. xx). Da Jan van Leeuwen sich als erwachsener Mann der Gemeinschaft anschloss (siehe Prolog der Handschrift Brüssel, Koninklijke Bibliotheek, IV 401), wird vermutet, dass er bei seinem Eintritt zwischen dreißig und vierzig Jahre alt war, was ein Geburtsjahr um 1300/1310 nahelegt (siehe AXTERS 1943, S. xx und S. 199). Das einzige mit Sicherheit feststellbare Datum der Biographie Jans van Leeuwen ist 1378, sein Sterbejahr.

Über das Leben Jans van Leeuwen bevor er sich der Groenendaaler Gemeinschaft anschloss, ist nichts Genaues bekannt. Es ist nicht ausgeschlossen, dass er vor seiner Übersiedlung nach Groenendaal eine Weile in Brüssel gelebt hat (siehe AXTERS 1943, S. xx). Sein Biograph Pomerius gibt an, dass Jan van Leeuwen handwerkliche Berufe ausgeübt habe (ebd., S. xxi). Es ist davon auszugehen, dass Jan van Leeuwen keine formale Schulung erhalten hat. Als Laienbruder hatte er keinen Weihegrad und war für die gröberen Arbeiten innerhalb der Klostergemeinschaft verantwortlich (ebd., S. xxi*f*). Das Selbstzeugnis Jans van

[41] Über das Leben Jans van Leeuwen siehe besonders AXTERS 1943, S. xix-xxxiii, vgl. LIEVENS 1978-2004, Sp. 504*f*, und RUH 1999, S. 101-103.

[42] Zu Jan van Ruusbroec, seinem Leben und seiner mystischen Lehre siehe WARNAR 2003, vgl. MERTENS 1998 und RUH 1999, S. 26-82.

[43] Eine wichtige Quelle für Jans van Leeuwen Leben, vor allem aber für die ihm entgegengebrachte Wertschätzung, ist die in *De origine Virisvaldis* (ca. 1420), der von Henricus Pomerius verfassten Chronik Groenendaals, enthaltene Vita Jans van Leeuwen (siehe AXTERS 1943, S. xi-xvii).

[44] Die in der Handschrift Brüssel, Koninklijke Bibliotheek, II 138 (ca. 1400) auf Folio 2r enthaltene Miniatur ist abgedruckt in RUH 1999, S. 101. Für eine Beschreibung dieser fragmentarischen Handschrift siehe DESCHAMPS 1972, S. 167.

Leeuwen, er sei ein vollkommen ungebildeter Laie (vgl. die Passagen in AXTERS 1943, S. xxi), ist jedoch unter Vorbehalt und dem Aspekt des Selbstschutzes zu betrachten. Jan van Leeuwen erniedrigt sich in seinem gegen Meister Eckhart gerichteten Traktat (siehe unten, S. 239) selbst, d.h., er profiliert sich explizit als Laie, der es wagt, einem gelehrten Theologen wie Meister Eckhart entgegenzutreten.

Wenn Jan van Leeuwen nicht schon vor seinem Eintritt in das Groenendaaler Kloster lesen und schreiben konnte, dann hat er es sicherlich dort gelernt.[45] Obwohl er von seinen späteren Groenendaaler Mitbrüdern als allein durch den Heiligen Geist gelehrt stilisiert wurde (siehe die Passagen in AXTERS 1943, S. liii, und vgl. RUH 1999, S. 103), ist davon auszugehen, dass sein umfangreiches theologisches Wissen auf Selbststudium und der Vermittlung seiner Mitbrüder, insbesondere seines Beichtvaters Jan van Ruusbroec, beruht (siehe KOK 1973, S. 131*f*, GEIRNAERT & REYNAERT 1993, S. 197, und RUH 1999, S. 101-103). Aus Jans van Leeuwen Schriften spricht umfangreiche Bibelkenntnis – wobei Paulus sein liebster biblischer Gewährsmann ist (siehe DELTEIJK 1947, Bd. 1, S. 89). Außerdem kannte er die Werke Hadewijchs und verschiedener deutscher Mystiker – wahrscheinlich in mittelniederländischer Übersetzung –, wie zum Beispiel Texte von Meister Eckhart (siehe UBBINK 1978, S. 230) und wahrscheinlich auch von Johannes Tauler (siehe DESPLENTER 2013).[46] Ob er seine Hauptautoritäten Hieronymus, Augustinus, Gregor den Großen, Pseudo-Dionysius, Bernhard von Clairvaux und Aristoteles, die er teilweise auch in seinen Traktaten benennt, auf Latein gelesen hat, ist jedoch fraglich (siehe AXTERS 1943, S. lxi*f*).[47]

1.3.2 Oeuvre und Forschungsgeschichte

Für einen literarischen Spätzünder war Jan van Leeuwen ungemein produktiv. Sein Oeuvre ist umfangreicher als das Oeuvre seines Vorbildes und geistigen Lehrers Jan van Ruusbroec (siehe AXTERS 1943, S. liii). Einige der teilweise sehr langen Traktate Jans van Leeuwen sind

---

[45] Es ist anzunehmen, dass Jan van Leeuwen seine Werke, zumindest die erste Version, selbst geschrieben hat und nicht von Anfang an eine Art Sekretär für die Niederschrift verantwortlich war (siehe GEIRNAERT & REYNAERT 1993, S. 200).

[46] Viel theologisches Wissen wurde wahrscheinlich indirekt, über andere Autoren, und in Vorlesesituationen vermittelt. So weist WARNAR (2003, S. 207-211) darauf hin, dass nicht bekannt ist, was Jan van Ruusbroec in seiner Gemeinschaft mündlich gelehrt hat. Zum Beispiel beruft sich Jan van Leeuwen für den Begriff *grontoetmoedicheit* mit Nachdruck auf Jan van Ruusbroec, in dessen schriftlichen Oeuvre taucht dieser Begriff jedoch nur einmal auf.

[47] Jans van Leeuwen Kenntnis der Werke Bernhards von Clairvaux muss nicht auf eigener Lektüre beruhen. Sie kann entweder auf der Vermittlung über die Werke Jans van Ruusbroec herrühren (siehe VAN GEEST 1991, S. 277), aber auch eine Vermittlung über die Werke Hadewijchs ist denkbar. Zur Rezeption Bernhards bei Hadewijch siehe u. a. REYNAERT 1974, allgemein zu Hadewijch siehe VAN OOSTROM 2006, S. 419-456. Zur Textkenntnis Hadewijchs bei Jan van Leeuwen siehe u. a. VAN GEEST 1991, S. 272, Anm. 30, und RUH 1999, S. 104 und S. 110*f*.

jedoch unvollendet.[48] Im Gegensatz zu Jan van Boendale und Lodewijk van Velthem hat Jan van Leeuwen für seine Traktate – bis auf einige Passagen in Reimprosa – beinahe durchgehend Prosa verwendet (siehe KOK 1973, S. 147*f*, und REYNAERT 2005, S. 118-121).

Das bekannte Oeuvre Jans van Leeuwen ist vollständig in zwei zusammengehörenden Handschriften überliefert, den Handschriften Brüssel, Koninklijke Bibliotheek, 667 (vollendet 1540) und Brüssel, Koninklijke Bibliotheek, 888-90 (die Abschriften der Texte Jans van Leeuwen datieren um 1543). Beide Handschriften wurden von dem Laienbruder Jan de Swettere geschrieben und stammen ursprünglich aus dem Augustinerkloster Bethlehem in Herent (bei Leuven, Brabant).[49] Außerdem existiert eine inhaltlich mit dem ersten Band (d.h. der Handschrift Brüssel, Koninklijke Bibliotheek, 667) identische ältere Handschrift. Hierbei handelt es sich um die Handschrift Brüssel, Koninklijke Bibliotheek, IV 401 (entst. ca. 1460, Brabant), die vermutlich ursprünglich zum Privatbesitz Grafs Johan IV. von Nassau gehört hat. Aufgrund ihres früheren Entstehungsdatums wurde sie für den ersten Teil der Traktate verwendet (beschrieben in DESCHAMPS & MULDER 2008, S. 60-64).

Übersicht der Traktate Jans van Leeuwen:

In der Tabelle sind jeweils der vollständige mittelniederländische Titel und die lateinische Version des Titels des Pomerius (nach AXTERS 1943, S. xxxiv-xxxvii, und LIEVENS 1978-2004, Sp. 505-507) verzeichnet. Jedes Traktat ist des Weiteren mit dem in der vorliegenden Arbeit verwendeten Kurztitel versehen (fett in Klammern) und soweit vorhanden einer mutmaßlichen Datierung.

Brüssel, KB, IV 401	**Brüssel, KB, 888-90**
Vanden tien gheboden gods (*De decem praeceptis*) (= ***Tien gheboden***) (entst. 1358, siehe GEIRNAERT & REYNAERT 1993, S. 193)	*Dboec vanden tien gheboden* (*Item scripsit et alium librum de praeceptis decalogi*) (= ***Dboec tien gheboden***) (entst. 1355, siehe GEIRNAERT & REYNAERT 1993, S. 192)
Dboec van den bedinghen (*De oratione*) (= ***Bedinghen***) (in AXTERS 1943, S. lvi, datiert um 1371-1374)	*Vanden seven teekenen der sonnen* (*De septem signis Zodiaci spiritualiter expositis*) (= ***Seven teekenen***) (im Text selbst datiert auf 1356 (siehe AXTERS 1943, S. lvi)
Dboec vanden inval (*De inspiratione*) (= ***Inval***)	*Hoe dat alle goet orsprinct overmids die dryheit gods uut eenre macht* (*De origine omnium rerum*) (= ***Goet orsprinct***)

[48] Teilweise wurden sie vielleicht auch durchaus bewusst von Jan van Leeuwen aufgegeben, dies argumentiert REYNAERT (2005, S. 115) zumindest für *Seven Teekenen*.

[49] Zu diesen beiden Handschriften sowie zur weiteren Überlieferung des Oeuvres Jans van Leeuwen auch in deutschen Übersetzungen und dem Stand der Editionsarbeit, siehe AXTERS 1943, s. xxxiv-l, LIEVENS 1978-2004, Sp. 505-507, GEIRNAERT & REYNAERT 1993, DESCHAMPS & MULDER 2008, S. 1-9 und DESPLENTER 2010, DESPLENTER 2011, bes. S. 287, vgl. DESCHAMPS 1972, S. 167-170 und STOOKER & VERBEIJ 1997, Bd. 2, Nr. 592-593.

Die rolie vander woedegher minnen (*De ardenti amore Dei*) (= ***Woedegher minnen***) (nach 1355, siehe DESPLENTER 2011, S. 288)	*Vanden ix choren der inghelen* (*De novem choris angelorum, et cetera*) (= ***IX choren***) (laut AXTERS 1943, S. lvi, entstanden vor 1352-1353, auf jeden Fall vor *Ghetuge*, da in *Ghetuge* auf *IX choren* verwiesen wird)
Vanden drien coninghen (*De tribus magis*) (= ***Drie coninghen***) (entst. spätestens 1355, siehe GEIRNAERT & REYNAERT 1993, S. 192, vgl. AXTERS 1943, S. lvii, vor 1352, DESPLENTER 2011, S. 288)	*Van sevenderhande manieren van menschen die gode minnen* (*De septem generibus amatorum Dei*) (= ***Sevenderhande***)
Van tienderhande materien (*De articulis*) (= ***Tienderhande***) (entst. spätestens 1355, siehe GEIRNAERT & REYNAERT 1993, S. 192, vgl. AXTERS 1943, S. lvii, vor 1352, DESPLENTER 2011, S. 288)	*Hoe dat men cristus leere verstaen ende oec volcomelijc navolghen sal* (*De intelligentia et observantia doctrinae Christi*) (= ***Cristus leere***)
Een ghetuge (*De differentia inter naturalem et supernaturalem generationem*) (= ***Ghetuge***) (entst. spätestens 1355, siehe GEIRNAERT & REYNAERT 1993, S. 192, im Text selbst datiert auf ca. 1352-1353 (vgl. AXTERS 1943, S. lv)	*Hoe dat men alle ongherechticheit laten sal ende christus roepe ghetrouwelyc na volghen sal* (*De desertione injustitiae et obedientia doctrinae Christi*) (= ***Ongherechticheit***)
Redene ende onderscheyt tusschen die ghene die god gheroepen ende ewelec uutvercoren heeft (*De electione divina*) (= ***Ondersceyt***) (entst. spätestens 1355, siehe GEIRNAERT & REYNAERT 1993, S. 192, um 1353-1355, DESPLENTER 2011, S. 289)	*Wat dat een armen mensche van gheeste toebehoert* (*De paupertate spiritus*) (= ***Armen mensche***)
Van vijfterhande bruederscap (*De quintuplici confraternitate*) (= ***Bruederscap***) (entst. spätestens 1355, siehe GEIRNAERT & REYNAERT 1993, im Text selbst datiert auf 1355 (siehe AXTERS 1943, S. lv)	*Een boexken van meester Eckaerts leere daer hi in doelde* (*Contra errorem dogmatis magistri Eckardi*) (= ***Eckaerts leere***) (entstanden vor 1355, da in *Bruederscap* auf *Eckaerts leere* verwiesen wird (siehe AXTERS 1943, S. lxi)
Van seven alte wonderleke manieren van alindecheyden (*De septem calamitatibus*) (= ***Alindecheyden***) (entstanden nach 1356, siehe AXTERS 1943, S. lvii)	*Van enen inwendeghen verborghenen gheesteliken sacramenteliken etene daer ons ihesus christus toe noet* (*De spirituali manducatione corporis Christi*) (= ***Sacramenteliken etene***)
	Van menegherande goeder leeringhen die seer orberlijc sijn (*De multiplicibus bonis et salutaribus documentis*) (= ***Goeder leeringhen***)
	Vanden viij salicheiden (*De octo beatudinibus*) (= ***Salicheiden***)
	Een rolle van richters (*De judicibus*) (= ***Richters***) (entstanden nach 1355, siehe AXTERS 1943, S. lvii)

Zwei der in der Übersicht aufgeführten kurzen Traktate waren ursprünglich Teil längerer Traktate, nämlich *Woedegher minnen* (aus *Bruederscap*) und *Alindecheyden* (aus *Seven teekenen*); sie enthalten in der vorliegenden Form jedoch Passagen, die in den längeren Versionen nicht vorkommen, entweder wurden diese Passagen aus den längeren Traktaten gekürzt oder von

den Editoren bei der Umarbeitung zu einem selbstständigen Traktat hinzugefügt (siehe AXTERS 1943, S. liv*f*, und GEIRNAERT & REYNAERT 1993, S. 190).[50]

Das auf zwei Handschriften verteilte Gesamtwerk Jans van Leeuwen ist das Ergebnis der wohlüberlegten Editionsarbeit in seinem Heimatkloster Groenendaal (siehe GEIRNAERT & REYNAERT 1993, S. 191). Wahrscheinlich kam die heute vorliegende Zusammenstellung in drei Phasen zu Stande (ebd., S. 192). Die Groenendaaler Editoren haben nicht nur die Kapitelüberschriften hinzugefügt, sondern auch in den Wortlaut der Traktate eingegriffen und diesen inhaltlich verbessert, angepasst, zensiert und eventuell auch um ganze Passagen erweitert (ebd., S. 199-201, vgl. AXTERS 1943, S. liii*f*). Der Umfang der editorischen Eingriffe ist noch nicht eindeutig festgestellt.

Pomerius scheint eine Sammlung des vollständigen Oeuvres gekannt zu haben, denn die in *De origine Virisvaldis* enthaltene Liste der lateinischen Titel der Traktate Jans van Leeuwen hat die gleiche Zusammenstellung und Reihenfolge wie die Überlieferung der Traktate in den beiden von Jan de Swettere kopierten Brüsseler Sammelhandschriften (siehe GEIRNAERT & REYNAERT 1993, S. 192, vgl. AXTERS 1943, S. l-liii). Die geringe Verbreitung der im zweiten Band enthaltenen Traktate im Mittelalter weist darauf hin, dass in diesem Band ‚problematische Traktate', wie unvollendete (*Seven teekenen*) oder inhaltlich umstrittene Traktate (*Eckaerts leere*) sowie ältere Versionen von Traktaten (*Dboec tien gheboden*), überliefert sind, die nicht zur weiteren Verbreitung vorgesehen waren (siehe GEIRNAERT & REYNAERT 1993, S. 192).[51]

Jan van Leeuwen wurde von seinen Groenendaaler Mitbrüdern sehr geschätzt. Dies zeigen neben der schon erwähnten Edition seiner Werke schon zu seinen Lebzeiten die von ihm erhaltenen Porträtminiaturen und seine Lebensbeschreibung durch Pomerius. Auch außerhalb Groenendaals bestand noch lange Zeit nach seinem Ableben Interesse an Jans van Leeuwen Texten: Teile seines Werkes wurden ins Deutsche übersetzt (siehe GEIRNAERT & REYNAERT 1993, bes. S. 199-208, vgl. DESPLENTER 2011) und sogar ins Lateinische (siehe GEIRNAERT 2008). Nach der Mitte des siebzehnten Jahrhunderts sank Jans van Leeuwen Stern und das Interesse an seinen Werken ließ nach. Lange Zeit zeigte die Forschung wenig Interesse an Jans van Leeuwen Schriften oder bewertete sie negativ.[52] Wegen des mangelnden Forschungsinteresses ist das Standardwerk zu Jans van Leeuwen Leben und Werk noch immer AXTERS 1943, darin sind jedoch nur Exzerpte, keine vollständigen Traktate, enthalten. Auch wenn einige Traktate inzwischen vollständig herausgegeben sind (siehe u. a.

[50] In der Handschrift Brüssel, Koninklijke Bibliotheek, 888-90 ist hinter den Traktaten Jans van Leeuwen der *Dialoog van Meester Eckhart en den onbekenden leek* enthalten (siehe AXTERS 1943, S. xxxvii). Zu diesem sehr interessanten Text siehe SCHWEITZER 1997 und VAN DAMME 2013, insbesondere zum gemeinschaftlichen textuellen Kontext mit Jan van Ruusbroec und Jan van Leeuwen siehe WARNAR 1995.

[51] Vgl. KOK (1973, S. 151) zur scharfen Rhetorik in *Eckaerts leere* und der Groenendaaler Editionsarbeit.

[52] Siehe AXTERS 1943, S. lxvii-lxix zum Nachleben Jans van Leeuwen und der negativen Rezeption seiner Werke in der älteren Forschung.

DELTEIJK 1947, KOK 1973 und STOOP 2001), wird die Forschung durch Fehlen einer kritischen modernen Gesamtausgabe erschwert.[53]

In der Vergangenheit richtete sich das Hauptinteresse der Jan van Leeuwen-Forschung auf die Grundaussagen seiner mystischen Lehre (siehe z. B. AXTERS 1943, S. lviii-lxi, und RUH 1999, S. 108-113), seine Quellen (siehe AXTERS 1943, S. lxi-lxiii), das Verhältnis seiner Lehre zur Lehre seines Priors Jans van Ruusbroec (siehe AXTERS 1943, S. lxv-lxvii, DELTEIJK 1947, Bd. 1, S. 68-89, und WARNAR 2003, S. 201-211) und seine Kritik an Meister Eckhart und den Brüdern und Schwestern des Freien Geistes (siehe KOK 1973, UBBINK 1978 und RUH 1999, S. 113-117).[54] Inzwischen wächst in der Forschung das Bewusstsein dafür, dass Jan van Leeuwen in seinem Werk andere Akzente als sein geistiger Lehrer Jan van Ruusbroec setzt (siehe u. a. AMPE 1959). So zeigt Jan van Leeuwen einen stärkeren „Christozentrismus“ (siehe LIEVENS 1978-2004, Sp. 507), er übt unverblümtere Gesellschaftskritik und greift seiner Meinung nach falsche Lehren – wie z.B. die Lehre Meister Eckharts – stark an (siehe u. a. AXTERS 1943, S. lxiv*f*, LIEVENS 1978-2004, Sp. 509, und WARNAR 2003, S. 202-204). In jüngerer Zeit stehen die Rezeption und das intendierte Publikum verstärkt im Mittelpunkt der Forschung. So vermuten GEIRNAERT & REYNAERT (1993, S. 195-198), dass Jans van Leeuwen ursprüngliches Publikum auch aus Laien außerhalb der Groenendaaler Gemeinschaft bestand. Ob Jan van Leeuwen tatsächlich außerhalb Groenendaals gelehrt hat, ist offen, denn als Laienbruder war es ihm offiziell nicht erlaubt zu predigen. Es gibt zumindest Anzeichen dafür, dass seine Traktate teilweise aus dem Kontext heraus entstanden sind, dass er den Gästen des Klosters, für deren Betreuung er zuständig war und unter denen sich auch Laien befanden, während der Mahlzeit mahnende ‚Referate‘ gehalten hat (siehe GEIRNAERT & REYNAERT 1993, S. 197*f*). DESPLENTER (2010) weist auf den hohen theologischen Gehalt der beiden Dekalog-Traktate Jans van Leeuwen hin und argumentiert, dass Jan van Leeuwen seine Mitbrüder in der Volkssprache unterwiesen hat (ebd., S. 14).[55] Deutliche Parallelen der Traktate Jans van Leeuwen mit dem Oeuvre Johannes Taulers machen es annehmlich, dass Jan van Leeuwen die Lehre dieses berühmten deutschen Mystikers kannte und die Rezeption Johannes Taulers im niederländischen Sprachgebiet früher datiert werden kann als bisher (siehe DESPLENTER 2013).[56] Des Weiteren hat DESPLENTER (2011) anhand einer nur auf Deutsch

[53] Eine Edition von Jans van Leewen Traktaten scheint geplant. Siehe https://www.e-laborate.nl/nl/ (Stand 20.02.2016). Wegen der fehlenden kritischen Gesamtausgabe der Werke Jans van Leeuwen wurde als Textgrundlage für die vorliegende Arbeit die Handschriften Brüssel, Koninklijke Bibliotheek, IV 401 und Brüssel, Koninklijke Bibliotheek, 888-90 gewählt, die zusammen sein gesamtes Oeuvre enthalten.

[54] Eine umfassende Übersicht über die ältere Jan van Leeuwen-Forschung inklusive Bibliografie bietet VAN GEEST 1991.

[55] Einige Traktate Jans van Leeuwen oder zumindest Teile einiger Traktate scheinen für eine mündliche Rezeption gedacht zu sein (siehe REYNAERT 2005, S. 122*f*).

[56] Siehe auch SCHEEPSMA 2007b zu den literarischen Beziehungen in der Mystik zwischen dem Rheinland und Brabant.

überlieferten Prophezeiung Jans van Leeuwen auf den Wert der deutschen Überlieferung für die Bestimmung des Umfangs der Groenendaaler Editionsarbeit hingewiesen.

Wiederholt wurde in der Forschung auf Jans van Leeuwen repetitiven und teilweise zusammenhanglosen Schreibstil eingegangen. Jan van Leeuwen setzt oft seinen ursprünglichen Plan – metaphorisch angeordnete Reihungen, wie sie in der ihn umgebenden gelehrten monastischen Literatur beliebt waren – nicht um, da er den Faden verliert und abschweift. Sein chaotischer Schreibstil wurde teilweise als Zeichen seiner Ungebildetheit negativ bewertet (siehe z. B. AXTERS 1943, S. lxiii, und ebd. S. lxix*f*) oder als ein Indiz für Zeitnot während des Schreibprozesses betrachtet (siehe DELTEIJK 1947, Bd. 1, S. 66). Keinesfalls sollte man seinen unzusammenhängenden, exuberanten Stil als Zeichen einer mündlichen Entstehung werten (siehe RUH 1999, S. 104*f*). REYNAERT (2005, S. 121-123) weist auf die Möglichkeit hin, dass es sich bei dem vermeintlich chaotischen Stil Jans van Leeuwen um ein gewolltes Stilelement handelt. Er zeigt Parallelen mit der *écriture féminine* auf und wertet Jans van Leeuwen Stil als Zeichen seiner Abkehr vom herrschenden maskulinen Diskurs. Dies wäre nicht überraschend für einen Autoren wie Jan van Leeuwen, der die niederländische Mystikerin Hadewijch mehrmals in seinen Texten bewundernd nennt und über textliche Kenntnis ihres Werkes verfügte. Da Jan van Leeuwen an keiner Stelle eine strukturierte Zusammenfassung seiner Lehre bietet und seine Traktate voller Wiederholungen sind, kann es sich bei der Darstellung seiner Eschatologie in der vorliegenden Arbeit nur um einen Versuch handeln, die wichtigsten Passagen herauszugreifen und große Linien zu ziehen.

Kapitel 2
Das christliche eschatologische Denken und die Offenbarung des Johannes

2.1 Terminologie: Apokalyptik – Eschatologie – apokalyptische Eschatologie?

In der bestehenden Forschungsliteratur herrscht kein allgemeiner Konsens hinsichtlich des Unterschieds zwischen Eschatologie und Apokalyptik. Bernard MCGINN, eine Autorität auf dem Gebiet der mittelalterlichen Eschatologie, unterscheidet zum Beispiel zwischen ‚allgemeiner Eschatologie' und ‚apokalyptischer Eschatologie' (letzteres deutet er meist an als *apocalypticism*). An einigen Stellen verwendet er jedoch beide Begriffe mehr oder weniger synonym, zum Beispiel, wenn er über das „eschatological (or, more properly, apocalyptic) element in the preaching of Jesus" (MCGINN 1984, S. 2) schreibt. Er ist sich der begrifflichen Verwirrung in der Forschung bewusst: „*Eschatology – apocalypticism – millenarianism*. These are confusing terms to most people, not least because writers often use them in somewhat differing ways (MCGINN 1998, S. xvi)". Da terminologische Genauigkeit die Grundlage jeder Forschung sein sollte und begriffliche Ungenauigkeit den Vergleich der Forschungsergebnisse erschwert, wird im Folgenden zunächst die in der vorliegenden Studie verwendete eschatologische Terminologie erörtert. Dabei wird besonderer Wert darauf gelegt, dass die Terminologie für die Analyse der zu untersuchenden Texte geeignet ist.

2.1.1 Eschatologie

Der Begriff ‚Eschatologie', das heißt die Lehre der Letzten Dinge, ist eine Neuschöpfung.[1] Im Mittelalter wurde in der lateinischen Literatur meist der Begriff *novissima* verwendet, im Mittelniederländischen oft übersetzt mit *Utersten* (siehe *MNW Uterste*). Meist bezog sich diese Bezeichnung auf vier Themengebiete, weshalb sowohl in der lateinischen als auch in der volkssprachlichen Literatur oftmals das einschränkende Zahlwort ‚vier' (lat. *quatuor*, mndl. *vier*) zugefügt wurde. Die Themengebiete waren: der Tod, das Gericht, die Hölle und der Himmel.[2] Diese so genannten Eschata gaben Anlass zu Betrachtungen über den Tod des Menschen, den Zustand der Seele nach dem unmittelbaren individuellen Urteil nach dem Tod, das zukünftige Jüngste Gericht gefolgt durch das Ende der Zeiten sowie die Jenseitsorte und waren im Mittelalter für Intellektuelle und Laien eng miteinander verbunden. In der Forschung der letzten Jahre werden sie jedoch oftmals voneinander getrennt betrachtet. Laut BYNUM & FREEDMAN (2000b) haben diese Detailstudien auf der einen Seite neue Erkenntnisse zu Einzelbereichen gebracht, auf der anderen Seite bestehe jedoch die Gefahr, den Zusammenhang zwischen den verschiedenen Themengebieten aus den Augen zu verlieren.

Aus dem folgenden Streifzug durch einige theologische Lehrbücher und Enzyklopädien geht hervor, dass die Analyse des eschatologischen Gedankenguts in den mittelniederländischen Texten anhand der inhaltlichen Spannbreite des modernen Begriffs ‚Eschatologie' dem Konzept der *Vier Utersten* zu bevorzugen ist. Die Darstellung bietet keine umfassende Übersicht der teilweise kontroversen theologischen Ansichten zur Eschatologie, sondern dient dazu, aus der theologischen Spezialliteratur brauchbare Analyseansätze für eine mediävistische Studie herauszuarbeiten.[3]

Ein traditionelles Lehrbuch der katholischen Eschatologie ist RATZINGER 2007 (Joseph Ratzinger ist auch bekannt als Papst Benedikt XVI.). RATZINGER (2007, S. 17) stellt fest, dass die Eschatologie als Lehre von den Letzten Dingen in der Theologie lange Zeit am Ende der theologischen Gesamtdarstellungen angesiedelt war und kaum diskutiert wurde. Inzwischen

---

[1] Laut BYNUM & FREEDMAN (2000b, S. 1, Anm. 1) wurde der Begriff 1804 durch Karl Gottlieb Brettschneider eingeführt.

[2] Eine wichtige Rolle bei der Popularisierung der *Vier Utersten* hatte das *Cordiale de quatuor novissimis* (Ende 14. Jh.) des Deutschordensmanns Gerard van Vliederhoven, das um 1400 ins Mittelniederländische übersetzt wurde (*Dit sijn die vier uterste*). Vliederhoven hat das Konzept nicht erfunden, er selbst beruft sich auf Bernhard von Clairveaux. Aber erst dieser Text gab den Ausschlag für die großflächige Verwendung dieses Konzepts als Meditationsgrundlage im späten Mittelalter. Das *Cordiale de quatuor novissimis* war der wichtigste Text zu diesem Thema im fünfzehnten und sechzehnten Jahrhundert. Siehe OOSTERMAN 2000, S. 152*f*, vgl. DE VOS 1866 und DUSCH 1975. Die *Vier Utersten* werden als Analysegrundlage verwendet in OECHSLIN WEIBEL 2005.

[3] Für die Diskussion von katholischer Seite siehe RATZINGER 2007. Auch in der evangelischen Theologie wird die Eschatologie diskutiert, vgl. zum Beispiel BULTMANN 1958 und MOLTMANN 1964. Siehe auch die Übersichtsdarstellung in MCGRATH 1997, S. 541-552.

wäre die Eschatologie in den Brennpunkt heftiger theologischer Diskussionen geraten, wobei einige Auseinandersetzungen keine der traditionellen Themen der Lehre der Letzten Dinge berühren. Als essentielle Bestandteile einer katholischen Eschatologie betrachtet Ratzinger: die Theologie des Todes, die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung der Toten, die zweite Wiederkunft Christi zum Gericht und das Jüngste Gericht sowie Himmel, Hölle und Fegefeuer (vgl. ebd., Inhaltsverzeichnis und S. 17-20).

Der in RATZINGER 2007 nur gestreifte Unterschied zwischen individueller und universaler Eschatologie wird in anderen Studien ausführlicher diskutiert. MCGRATH (1997), eine einflussreiche Einführung in die christliche Theologie aus dem englischsprachigen Raum, bespricht die Eschatologie unter der Überschrift „Last Things: The Christian Hope". Die Eschatologie wird in dieser Studie im weitesten Sinn als Diskurs über das Ende betrachtet, wobei das Ende sowohl das Ende des Lebens eines Individuums sein kann, als auch das Ende des gegenwärtigen Zeitalters, das heißt das Ende der Geschichte (siehe MCGRATH 1997, S. 540). Dementsprechend wird zwischen gemeinschaftlichen Aspekten der Eschatologie („corporate understanding of eschatology", ebd., S. 544) und individuellen Aspekten der Eschatologie („individualist dimensions of the Christian hope", ebd., S. 544) unterschieden, wobei dieser Unterschied in der weiteren Besprechung einiger Eschata nicht weiter verfolgt wird. Grund dafür kann sein, dass nur ausgewählte Teilbereiche der christlichen Lehre von den Letzten Dingen besprochen werden: die Hölle, das Fegefeuer und der Himmel (unter letzterem Aspekt werden auch die Auferstehung von den Toten, der Glaube an das tausendjährige Reich Christi auf Erden und die seligmachende Schau Gottes (*visio beatifica*) betrachtet).[4]

Der Blick in theologische Spezialenzyklopädien bestätigt diesen Trend zur Trennung zwischen universaler und individueller Eschatologie. So bezeichnet die (inzwischen schon über hundert Jahre alte und teilweise überholte, aber immer noch brauchbare) *Catholic Encyclopedia* die Eschatologie als „that branch of systematic theology that deals with the doctrines of the last things" (TONER 1909), wobei als Teilaspekte die Eschatologie des Individuums und die Eschatologie der Menschheit und des gesamten Universums unterschieden werden. In der *Catholic Encyclopedia* wird zum mittelalterlichen Konzept der Vier Letzten Dinge angemerkt, dass diese nur eine Zusammenfassung der christlichen Eschatologie darstellen. Eine systematische Behandlung müsse sowohl Aspekte der individuellen Eschatologie, das heißt den Tod, das Individualgericht, den Himmel, das Fegefeuer und die Hölle sowie Aspekte der universalen oder kosmologischen Eschatologie, das heißt die Vorzeichen der Endzeit, die Auferstehung des Leibes, das Letzte Urteil und das Ende der Welt beinhalten. Auch im neueren *Lexikon für Theologie und Kirche (kurz LThK)* wird eine Unterscheidung in individuelle und universale Aspekte der Eschatologie vorgenommen. Als

[4] In der deutschsprachigen Sekundärliteratur finden sich verschiedene Schreibweisen und Bezeichnungen für den Glauben an ein (tausendjähriges) Friedensreich auf Erden; in dieser Arbeit wird die im Duden verzeichnete Schreibweise Millenarismus verwendet.

Einzeleschata werden ähnliche Themen behandelt wie in der *Catholic Encyclopedia*, nämlich die Anschauung Gottes, die Auferstehung des Fleisches, der Auferstehungsleib, das Fegefeuer, die Gemeinschaft der Heiligen, das Gericht, der Himmel, die Hölle, die Seligkeit, der Tod und der Zwischenzustand nach dem Tod (siehe RAHNER 1957-1963, Sp. 1094).

Sehr theoretisch wird im Lexikon *Religion in Geschichte und Gegenwart* (kurz *RGG*) an die inhaltliche und begriffliche Klärung des Begriffs ‚Eschatologie' herangegangen. Laut *RGG* wird dieser Begriff in der „Metasprache der Religionswiss[enschaft]" seit Mitte des neunzehnten Jahrhunderts als übergeordneter Begriff für drei Konglomerate von Endzeitvorstellungen verwendet: 1) die individuelle Eschatologie, das heißt das Ende des Individuums, 2) die kollektive oder universale Eschatologie, das heißt das Ende der Menschheit und 3) die kosmologische Eschatologie, das heißt das Ende der Welt (siehe FILORAMO 2007, Sp. 1542, Zitat ebd.). Laut *RGG* müssen in eine umfassende Betrachtung der Eschatologie Aspekte der Protologie (Lehre von den Anfängen), der Anthropologie (Lehre vom Wesen des Menschen und seiner Seele), der Ethik (der Zeitpunkt der Belohnung für gute Taten), die Vorstellungen über Zeit und Raum (lineare oder zyklische Zeit, Verfall oder Fortschritt, Jenseitsorte) und die Formen der Beziehungen zwischen den Lebenden und den Toten einbezogen werden (ebd.). Bei der dogmengeschichtlichen Behandlung wird im *RGG* herausgestellt, dass sich die Letzten Dinge oftmals auf „eine Folge von Endergebnissen definitiven Charakters" (SAUTER 2007, Sp. 1561) beziehen. Damit sind gemeint: „Tod, Auferstehung, Jüngstes Gericht mit dem göttlichen Urteil über ewiges Leben oder ewige Verdammnis, Vollendung der Welt als neue Schöpfung" (ebd.) sowie das dogmengeschichtlich junge Dogma des Fegefeuers. Auch im *RGG* spielt der Unterschied zwischen individueller und universaler Eschatologie eine Rolle. Es wird betont, dass neben Reflexionen über den universellen Ablauf des Endes eine Darstellung der christlichen Eschatologie auch Reflexionen über den Tod als ethischen Bruchpunkt enthalten sollte. Beachtenswert ist die Feststellung, dass es sich als schwierig darstellt, ein allgemeingültiges Bild der Entwicklung eschatologischer Fragestellungen zu geben (ebd.). Aus der Behandlung der Eschatologie im *RGG* geht deutlich hervor, dass im Mittelalter die Klärung verschiedener Einzelfragen im Mittelpunkt stand und noch keine systematische Ausarbeitung einer Gesamteschatologie zustande gekommen ist.

Welche Eschata in der mittelalterlichen universitären Theologie der Scholastik zentral standen, zeigt beispielhaft ein Blick auf den eschatologischen Abschluss der *Sentenzen* (*Quatuor Sententiarum Libri*) des Theologen Petrus Lombardus. Der Aufbau seiner Abhandlung der Eschatologie im vierten Buch der *Sentenzen* wurde zur maßgeblichen Grundlage der mittelalterlichen theologischen Behandlung der Eschatologie (siehe WICKI 1999a). Bei Lombardus werden folgende Themen ausführlich behandelt: die allgemeine Auferstehung, das allgemeine Gericht, das ewige Leben und die ewige Verwerfung. Weniger ausführlich behandelt werden das Gericht nach dem Tod, die Jenseitsorte und die Vollendung des Kosmos

(ebd., Sp. 5*f*).[5] Hieraus geht hervor, dass sich die mittelalterliche Theologie, mit den *Sentenzen* des Petrus Lombardus als vorläufigen systematischen Endpunkt, nicht auf die *Vier Utersten* beschränkte (vgl. auch die Behandlung der scholastischen Eschatologie in OTT 1990). Die Themengebiete in den *Sentenzen* entsprechen den in der Forschungsliteratur mehrfach vorzufindenden übergreifenden Kategorien individuelle und universale Eschatologie.[6] Spätestens ab Petrus Lombardus ist deshalb für die mittelalterliche systematische Theologie davon auszugehen, dass beide Aspekte eine Rolle gespielt haben, wenn auch in unterschiedlicher Gewichtung.

Das heißt jedoch nicht, dass sich die Analyse eschatologischen Gedankenguts auf die bei Petrus Lombardus und in der scholastischen Theologie behandelten Eschata beschränken sollte, da einige wichtige eschatologische Themen wie der Antichrist, der Endkaiser, die Vorzeichen der Endzeit und das tausendjährige Reich Christi auf Erden in der systematischen Theologie keine (nennenswerte) Rolle spielen (siehe WICKI 1999a, Sp. 5*f*).[7] Deshalb ist es notwendig, auch diese Themen in die Analyse einzubeziehen. Somit ist zusammenzufassen, dass in der vorliegenden Arbeit der Begriff Eschatologie auf die Gesamtheit aller christlichen Vorstellungen des Endes, das heißt sowohl auf das individuelle Schicksal der Seele nach dem Tod, als auch auf das kollektive Ende der Welt beim Jüngsten Gericht und die damit verbundenen Themengebiete bezogen wird.[8]

Eine sich auf die Behandlung der wichtigsten Themen der individuellen und der universalen Eschatologie beschränkende Analyse läuft jedoch Gefahr, einer wichtigen Facette mittelalterlichen Endzeitdenkens nicht genügend Aufmerksamkeit zu widmen – der Apokalyptik. Verschiedene mediävistische Studien haben die Wichtigkeit apokalyptischen

[5] Viele scholastische Theologen schrieben Kommentare zu den *Sentenzen* des Petrus Lombardus, wie zum Beispiel Bonaventura oder Thomas von Aquin. Laut BYNUM (1990, S. 53) hatte die Eschatologie in der scholastischen Theologie einen etwas unkomfortablen Platz, weil deren Behandlung an letzter Stelle bei Petrus Lombardus dazu führte, dass einige der Kommentare zu den *Sentenzen* die Eschatologie nicht erreichten. Im Verlauf des Mittelalters gewannen die Doktrinen des Fegefeuers und der *visio beatifica*, das heißt des Zustands der Seele in der Zeit zwischen dem Tod und dem Jüngsten Gericht, im Vergleich zur körperlichen Wiederauferstehung in universitären Behandlungen der Eschatologie an Bedeutung (ebd.). Für eine ausführliche Inhaltsangabe der *Sentenzen* siehe ebd., S. 54*f*, vgl. BALTZER 1902, S. 159-164.

[6] So auch in HAAS (1989, S. 321), dort als „individuelle und allgemeine Eschatologie (Tod – Gericht)".

[7] Die fehlende Behandlung einiger dieser Themen ist wahrscheinlich auf die Abhängigkeit der Kommentare von den *Sentenzen* des Petrus Lombardus zurückzuführen, der laut BALTZER (1902, S. 163) Themen überging, die in der Patristik als Bestandteile der Eschatologie eingebürgert waren: „Manches, was z. B. H[ieronymus] hier behandelt, Endzeit, Antichrist, übergeht er ganz. Es ist schon ein Fehler, dass er mit dem jüngsten gericht beginnt. So wirft er die Beschreibung des Zwischen- und Endzustandes fortwährend durcheinander. Eine bestimmte dogmatische Formulierung war meist noch nicht vorhanden und L[ombardus] ist nicht der Mann, sie zu schaffen."

[8] In dieser Arbeit steht das eschatologische Denken im lateinischen Westen im Vordergrund. Soweit Vorstellungen der byzantinischen Ostkirche relevant sind, werden sie gesondert behandelt.

Denkens und apokalyptischer Prophezeiungen im Mittelalter erwiesen.[9] Deshalb wird im folgenden Abschnitt diesem Aspekt, vor allem seiner Abgrenzung vom allgemeineren Begriff ‚Eschatologie', Rechnung getragen.

2.1.2 Apokalyptik

Wenn ein wichtiger Bestandteil der christlichen Eschatologie die Vorstellung der Vollendung des Kosmos und der Menschheit durch ihre jeweilige Aufhebung ist, das heißt der Übergang in die Unendlichkeit und somit die Aufhebung der Geschichtlichkeit, dann ist der Umkehrschluss, dass das christliche Geschichtsdenken immer eschatologisch ist, weil es auf ein definitives Ende der Zeit ausgerichtet ist. Trotzdem gleichen sich nicht alle christlichen Endzeitvorstellungen. Im Laufe der Jahrhunderte haben sich unterschiedliche eschatologische Strömungen entwickelt. In der einen Strömung richtet sich die Hoffnung zum Beispiel auf einen endzeitlichen Messias (Messianismus), in der anderen auf ein tausendjähriges Reich Gottes auf Erden (Millenarismus, vgl. Offb 20:4), in einer anderen wiederum auf das unmittelbare Bevorstehen des Jüngsten Gerichts (Apokalyptik).[10] Aus der vorliegenden Forschungsliteratur geht die Apokalyptik (im angelsächsischen Raum: *apocalypticism*) als wichtigste eschatologische Strömung des Mittelalters hervor. Wiederkehrende Diskussionspunkte in der Forschung sind eine brauchbare Definition der Apokalyptik und ihre Abgrenzung von anderen Strömungen wie Millenarismus oder Messianismus. Verkompliziert wird die Diskussion durch die unterschiedliche Verwendung des Begriffs Apokalyptik in Religionswissenschaft, Theologie, Literaturwissenschaft und Mentalitätsgeschichte.

In religionswissenschaftlichen Darstellungen ist der Begriff Apokalyptik eng mit der literarischen Gattung der Apokalypse verbunden (siehe FILORAMO 2007). In einigen Fällen wird der Begriff Eschatologie als allgemeine Bezeichnung für die christliche Lehre der Letzten Dinge verwendet und der Begriff Apokalyptik für einen Teilaspekt der Eschatologie. Die Apokalyptik ist in diesen Darstellungen eine Teilmenge der christlichen Eschatologie, die vor allem das beschreibt, „was nach den Ereignissen geschieht, die von den Apokalyptikern beschrieben werden" (FILORAMO 2007, Sp. 1542). In der Religionswissenschaft wird die Bezeichnung ‚Apokalyptik' jedoch auch für eine bestimmte Textgattung gebraucht, in deren Mittelpunkt durchaus die Letzten Dinge stehen können, die aber nicht allein durch dieses Interesse definiert werden (siehe MCGRATH 1997, S. 541). Diese Definition ist in religionswissenschaftlichen Darstellungen weit verbreitet, das heißt, die Bezeichnung Apokalypse

[9] Als prominentes Beispiel sei hier auf MCGINN 2000a verwiesen. Zur Bedeutung apokalyptischer Prophezeiungen im späteren Mittelalter siehe z. B. SCHMIEDER 2008a.

[10] Siehe die Übersichten zu den unterschiedlichen eschatologischen Strömungen in LANDES 1988, S. 205-208 und LANDES 2000, S. 101.

steht für eine spezielle literarische Gattung „in denen ein auserwählter Seher aus einer gegenwärtigen Zeit Einblicke in zukünftiges Geschehen erhält, das normalerweise dem Wissen der Menschen verborgen bleibt“ (REDZICH 2010, S. 43).[11] Nicht die Übermittlung von Endzeitwissen ist das Hauptanliegen dieses Schrifttums, sondern das Offenlegen der Ereignisse vor dem Ende (Apokalypse kommt von griechisch: ἀποκάλυψις, das heißt „Enthüllung“, „Offenbarung“). Apokalypsen sind stilistisch durch den Gebrauch von Träumen und Visionen gekennzeichnet. Von den vielen jüdischen und christlichen Apokalypsen ist die Offenbarung des Johannes als einzige in den biblischen Kanon aufgenommen.

Von der Definition der Apokalypse als literarische Gattung ist die Definition von Apokalyptik als religiöse Strömung oder als „spezifische Form der politisch-weltanschaulichen Rede“ (REDZICH 2010, S. 44) zu unterscheiden.[12] Letztere ist im Zusammenhang mit dem in der vorliegenden Arbeit untersuchten Korpus von besonderem Interesse, weil nicht Übersetzungen der Offenbarung des Johannes untersucht werden, sondern eschatologische Schriften im weiteren Sinn, in denen es zum Einen um Aspekte der individuellen und der universalen Eschatologie geht, zum Anderen aber Tendenzen nachweisbar sind, die eigene Zeit als unmittelbaren Teil der Endzeit aufzufassen. Dieses Phänomen wird in der mediävistischen Forschung auch als apokalyptische Mentalität – ein „apocalyptic understanding of reality“ (MCGINN 1998, S. 10) – betrachtet.

Kennzeichnend für die apokalyptische Mentalität sind laut MCGINN (1998): 1.) die Betrachtung der Geschichte als eine göttlich vorbestimmte, strukturierte Einheit, 2.) die pessimistische Betrachtung der Gegenwart unter dem Vorzeichen einer nahenden Krise, 3.) das unmittelbare Bevorstehen eines endgültigen Urteils über Gut und Böse, bei dem die Guten eine Form der Belohnung erwartet. Das wichtigste Element sei die „expectation of the End“ (MCGINN 1998, S. 11). Somit ist das Hauptmerkmal mittelalterlichen apokalyptischen Denkens der zeitliche Aspekt, die Erwartung des *unmittelbaren* Endes:

[11] Vgl. MCGRATH (1997, S. 541): „It will therefore be clear that while apocalyptic writings have an interest in the „last things,“ the term „apocalyptic“ is better used to refer to a type of theology and a style of writing“.

[12] MCGINN (1998, S. 33) bezeichnet diese Form des eschatologischen Diskurses als „rhetoric of apocalypticism“.

> Einige ma. Geschichtstheorien sind darüber hinaus auch von apokalyptischen Vorstellungen geprägt. Ihnen zufolge habe Gott den von ihm vorbestimmten Plan der Geschichte offenbart; der Ablauf der Zeitalter und das *unmittelbare* Bevorstehen der Letzten Dinge [...] könnten durch Ausdeutung von bibl. wie nichtbibl. Prophetien, die zu hist. Ereignissen in Bezug zu setzen seien, entziffert werden. Schließlich sind manche apok. Sehweisen stark vom Chiliasmus (Millennarismus) beeinflußt, insofern sie Hoffnung ausdrücken auf eine bessere Zeit, die nach dem Sieg über die Kräfte des Bösen auf Erden eintreffen solle. (MCGINN 1999, Sp. 6*f*, Kursivierung U. W.)[13]

Apokalyptik ist laut MCGINN eine spezifische Manifestation eschatologischen Denkens, die verschiedene Subströmungen wie Millenarismus und Messianismus kennt. Nicht nur die Unmittelbarkeit des Endes ist ein wichtiges Kennzeichen mittelalterlichen apokalyptischen Denkens, dazu kommt, wie aus dem oben stehenden Zitat deutlich wird, das prophetische Element, das heißt, der göttliche Plan wird nur an einige Auserwählte enthüllt.[14] Dominierend ist jedoch der zeitliche Faktor, alle weiteren Unterscheidungen setzen das apokalyptische Element voraus.[15]

MCGINN (1998, S. 33-36, vgl. MCGINN 2002, S. 89*f*) unterscheidet zwei elementare Modi, nach deren Grundzügen sich mittelalterliche Prophezeiungen unter dem Einfluss von historischen, sozialen oder mentalitätsgeschichtlichen Veränderungen (um-)formten: den *a-priori*-Modus – die Interpretation zeitgenössischen Geschehens im Rahmen existierender apokalyptischer Szenarien – und den *a-posteriori*-Modus – die Anpassung überlieferter apokalyptischer Szenarien an die rezenten Entwicklungen, das heißt die Validierung neuer Entwicklungen durch ihre Verortung am Ende der Zeiten. Besonders der *a-posteriori*-Modus sei im Mittelalter besonders fruchtbar gewesen (siehe MCGINN 1998, S. 33).[16]

Als ausschlaggebendes Merkmal der mittelalterlichen Apokalyptik wird in dieser Arbeit der soeben ausgeführte Glaube an das *unmittelbare* Bevorstehen des Jüngsten Gerichts übernommen, der sich durch das Deuten kontemporärer Ereignisse als Vorzeichen der Endzeit definiert.[17] Bezüglich der Nähe des Endes kann zusätzlich zwischen psychologischer und zeitlicher Unmittelbarkeit unterschieden werden:

---

[13] Vgl. LANDES (1988, S. 205): „a belief [...] that one lives at the very edge or in the midst of the Last Events“ oder *Encyclopedia of Apocalypticism*, S. ix: „Apocalypticism, broadly described as the belief that God has revealed the imminent end of the ongoing struggle between good and evil in history [...]“.

[14] Im Mittelalter werden nicht nur biblische Endzeitprophezeiungen tradiert, es entstehen auch neue Prophezeiungen, die durch die göttliche Inspiration des Sehers legitimiert werden.

[15] Siehe MCGINN 1998, S. 28*f.* Dort werden unter dem Oberbegriff Apokalyptik die Teilaspekte Millenarismus und Messianismus betrachtet.

[16] Ein Beispiel für diesen innovativen Aspekt mittelalterlicher apokalyptischer Schriften ist die Herausbildung der Endkaiserlegende (siehe MCGINN 1998, S. 33).

[17] Apokalyptisches Denken ist zum Beispiel anders definiert in REEVES 1984, S. 40. REEVES fasst das unmittelbare Bevorstehen der Krise zeitlich sehr weit auf, weswegen in ihrer Darstellung alle Menschen des Mittelalters im Bewusstsein des Endes lebten: „People had no sense of looking ahead through uncounted ages stretching out before them: whether the actual End was imminent or not, they lived close to it, for „The Lord is at hand“ rang in their

> There were, to be sure, apocalyptic prophets and texts that announced (usually) veiled chronological predictions about the timing of the last events, and many dates for the end of the world were proclaimed in the medieval period, as in our own day. But apocalyptic traditions, especially within Christianity where Christ had warned his disciples, „It is not for you to know the times or periods that the Father has set by his own authority“ (Acts 1:7), have often functioned more on the basis of a psychological imminence. [...] To live „in the shadow of the Second Coming“ is to conduct one's life in and out of the conviction that the final events have begun and that our every action must spring from that belief. This is what it means to be apocalyptically minded in the proper sense of the term. (MCGINN 1998, S. xvii*f*)

In beiden Fällen handelt es sich um eine Positionierung der eigenen Zeit in Bezug auf das Ende der Welt, wobei der Aspekt der psychologischen Unmittelbarkeit eine wichtigere Rolle für den mittelalterlichen apokalyptischen Diskurs spielt, da in den meisten Texten keine exakten Aussagen über den Zeitpunkt des Endes getroffen werden, oft aber Ereignisse der eigenen Zeit unter den Vorzeichen des Endes betrachtet werden. Die Begriffe ‚Apokalyptik' und ‚apokalyptisch' werden demnach in dieser Arbeit für eschatologische Vorstellungen gebraucht, die sich durch psychologische oder zeitliche Unmittelbarkeit des Endes auszeichnen, das heißt, wenn eine direkte Verbindung zwischen den Ereignissen der eigenen Zeit und dem Ende der Heilsgeschichte gelegt wird.[18]

Der Aspekt der zeitlichen oder psychologischen Unmittelbarkeit ist demnach ein grundlegendes Merkmal der Funktion von Endzeitprophezeiungen im mittelalterlichen apokalyptischen Diskurs (siehe auch das folgende Unterkapitel). Der apokalyptische Prophet ist bereit, ja sieht sich gerade aufgrund seines Wissens dazu herausgefordert, sein Wissen über die Endzeit mit seinem Lebensgeschick, die Zeit, in der er seine Stimme erhebt, zu verbinden. Dies ist der fundamentale Unterschied zwischen der Perspektive der universalen Eschatologie, die sich auf die Ewigkeit richtet, und der Perspektive des Apokalyptikers. Dieser richtet seinen Blick vor allem auf seine Gegenwart.

---

ears.“ (ebd., S. 41). Einerseits hat sie mit dieser Sichtweise nicht Unrecht (siehe die Ausführungen zur Weltzeitalterlehre (kosmischen Woche) unten, Kapitel 2.3.2), andererseits bietet die in der vorliegenden Arbeit hantierte Sichtweise auf das mittelalterliche Geschichtsdenken als grundsätzlich eschatologisch geprägt – mit ausgeprägt apokalyptischen Tendenzen als Sonderform – mehr analytische Differenzierungsmöglichkeiten.

[18] Die einzige Ausnahme betrifft den Begriff ‚apokalyptische Bildsprache', der für unmittelbar auf die Offenbarung des Johannes zurückgehende Bildsprache verwendet wird.

2.1.3 Drei Eschatologien

Als Ergebnis der bisherigen terminologischen Diskussion ist festzuhalten, dass zwischen individual- und universaleschatologischen Vorstellungen unterschieden werden kann und die Apokalyptik eine spezifische Manifestation des eschatologischen Denkens ist. So kann ein universaleschatologisches Thema, wie zum Beispiel das Auftreten des Antichrist, ohne apokalyptische Tendenzen behandelt werden, wenn es nicht mit einer unmittelbaren Endzeiterwartung verbunden wird.

Die eschatologischen Vorstellungen des Mittelalters bewegen sich stets zwischen unterschiedlichen Polen. Aspekte der Individualeschatologie, der Universaleschatologie und der Apokalyptik können in verschiedener Gewichtung eine Rolle spielen. BYNUM & FREEDMAN (2000b, S. 8*f*) unterscheiden deshalb zwischen einer ‚Eschatologie der Wiederauferstehung', die den Ablauf der Endzeit zum Inhalt hat, einer ‚Eschatologie der Unsterblichkeit', die sich dem Schicksal der leibgetrennten Seele nach dem Tod widmet und einer ‚Eschatologie der Apokalypse', die eine Zwischenposition einnimmt. Die ‚Eschatologie der Apokalypse' hat mit der ‚Eschatologie der Wiederauferstehung' den Fokus auf das Ende der Zeit, die Körperlichkeit des Menschen und die Menschheit als Kollektiv gemeinsam, und mit der ‚Eschatologie der Unsterblichkeit' das Gefühl, dass nur das Hier und Jetzt zähle, weil der Tod jederzeit eintreten kann. Zu dem zeitlichen Aspekt der Unmittelbarkeit kommt in dieser Definition der ‚Eschatologie der Apokalypse' ein politischer Aspekt: „[Apocalyptic eschatology, U. W.] faces towards society and coerces the here and now, although it can be reformist as well as radical and does not necessarily [...] recruit the disadvantaged or the discontented" (BYNUM & FREEDMAN 2000b, S. 8).[19]

Wir haben bereits gesehen, dass die mittelalterliche systematische Theologie keine eschatologische Gesamtdarstellung hervorgebracht hat. Ähnlich ist das Bild auch für die außerhalb der universitären Theologie entstandenen so genannten populärtheologischen Texte.[20] Das Primärziel dieser Texte ist nicht eine theologisch fundierte Gesamtdarstellung der Eschatologie, sondern die Einbeziehung eschatologischer Themen zu bestimmten Zwecken. In der geistlichen Literatur des Mittelalters stehen dabei neben durch einen

---

[19] Diese Definition ähnelt der bereits oben in Kapitel 2.1.2 angeführten Betrachtung der Apokalyptik als mögliche Form systembewahrender oder systemkritischer politischer Rhetorik (siehe MCGINN 1998, S. 30).

[20] In den für die exegetischen und literarischen Werke des Hoch- und Spätmittelalter einflussreichen populärtheologischen Schriften wie dem *Elucidarium* überwiegt „concrete exegesis" (siehe GOW 1995, S. 93, Zitat ebd.). Wurde zum Beispiel der Antichrist in der Hochtheologie symbolisch ausgelegt, wurde er in der Populärtheologie zu einem in der Endzeit erwarteten Individuum. Siehe Gow (1995, S. 94): „[…] many medieval and early modern Latin authors were less concerned with precise Biblical scholarship than with that part of the Christian tradition which they knew best. Furthermore, the vernacular sources that interpreted learned theology for the non-Latinate in literary or exegetical genres provide evidence for a strikingly different and more popular interpretation. To the broad masses of Western Christendom, and to many learned clerks, the Antichrist was a real person who would be born, live, and die, often in a perverse parody of Jesus' life, at the End of Time.

apokalyptischen Grundton gekennzeichneten Texten neutralere Ausarbeitungen eschatologischer Themen (siehe BYNUM & FREEDMAN 2000b, S. 8).[21] Der theoretische und gelehrte Anspruch dieser Schriften variiert von anspruchsvollen populärtheologischen Darstellungen wie dem *Elucidarium* des Honorius Augustodunensis (siehe unten, Kapitel 3.4) bis zu volkstümlicheren Heiligenleben.[22]

Auch außerhalb der geistlichen Literatur spielt die Faszination für das Weltende und das Seelenheil eine große Rolle, zum Beispiel in den mittelniederländischen moralisierend-didaktischen Reimdichtungen, in denen christliche Lehren mit profan-weltlichen Themen verbunden sind. So stehen zum Beispiel im *Lekenspiegel* dem Lob der Ehe gewidmete Kapitel oder Auszüge aus den Weisheiten antiker heidnischer Autoren neben der Geschichte des Papsttums oder eschatologischen Betrachtungen. Im Gegensatz zur geistlichen Literatur sind diese Werke nicht aus der normativen Perspektive der Kirche geschrieben, sondern sie orientieren sich an den praktischen Bedürfnissen von Laien, das heißt, sie sind aus der Perspektive eines in der Welt lebenden Laienpublikums geschrieben (siehe REYNAERT 1994, S. 14-16).[23] Auch in historiographischen Werken, wie dem *Spiegel Historiael*, und in nicht primär auf Wissenstransfer ausgerichteten diskursiv-ethischen Werken, wie den *Canterbury Tales* (entst. ca. 1388-1400) des mittelenglischen Dichters Geoffrey Chaucer oder der *Commedia* (entst. 1307-1321) des italienischen Dichters Dante Alighieri finden sich eschatologische Themen und apokalyptische Tendenzen.[24]

Laut BYNUM & FREEDMAN (2000b, S. 7) bleibt in der gegenwärtigen Forschungstradition oftmals unberücksichtigt, dass im Mittelalter verschiedene Ausformungen eschatologischer Vorstellungen fest miteinander verbunden waren und interagierten. Aspekte der Individualeschatologie, der Universaleschatologie und der Apokalyptik können in ein und demselben

[21] Der Begriff ‚geistliche Literatur‘ wird in der Mediävistik unterschiedlich definiert. In dieser Arbeit gelten als ‚geistliche Literatur‘ alle Texte, die sich außerhalb universitärer theologischer Kreise primär auf die Vermittlung christlicher Lehre richten. Damit wird der Definition WILPERTS (1989, S. 328*f*, unter dem Eintrag ‚Geistliche Dichtung‘) gefolgt. Als Hauptformen zählt WILPERT (ebd.) auf: Erbauungsliteratur, Evangelienharmonie, geistliches Drama, geistliche Epik, Kirchenlied und geistliches Lied. Auch die Werke Jans van Leeuwen zählen zur mittelniederländischen geistlichen Prosa, denn das Hauptanliegen seiner Schriften ist die Übermittlung christlicher Lehre, wie zum Beispiel in seinen beiden Dekalog-Traktaten (siehe DESPLENTER 2010). Obwohl die geistliche Prosa einen Großteil des mittelniederländischen Schrifttums ausmacht (siehe MERTENS 1993, S. 8*f*), wurde sie bis auf wenige Ausnahmen wie Hadewijch oder Jan van Ruusbroec in der literaturwissenschaftlichen Forschung stiefmütterlich behandelt (siehe VAN OOSTROM 2001, vgl. MERTENS 1993, S. 28-35).

[22] Die geistliche Literatur des Mittelalters liegt sowohl auf Lateinisch als auch in verschiedenen Volkssprachen vor. Die mittelniederländische geistliche Literatur ist in Versen oder in Prosa verfasst, verfolgt unterschiedliche didaktische Ziele und richtet sich an unterschiedliche Rezipienten. Auch wenn noch im Späten Mittelalter jeder als Laie bezeichnet wird, der nicht über Lateinkenntnisse verfügt, muss es sich dabei nicht mehr *per definitionem* um einen Analphabeten handeln (siehe MERTENS 1993, S. 9-20). MERTENS (1993, S. 9) weist des Weiteren darauf hin, dass Laien in verschiedenen Kontexten lebten, weshalb er zwischen Laien, Semi-Religiösen und Religiösen unterscheidet.

[23] Zu dieser Art von Literatur, die in der Medioniederlandistik im Vergleich zu epischen Werken lange Zeit keinen guten Ruf hatte, zählt insbesondere das Oeuvre Jans van Boendale (siehe REYNAERT 1994, S. 16).

[24] Der Begriff ‚diskursive ethische Literatur‘ ist REYNAERT (1994, S. 16) entlehnt.

Text auftreten und miteinander in Konflikt geraten, denn wenn zum Beispiel direkt nach dem Tod über das Los der Seele entschieden wird, welchen Mehrwert hat dann das Jüngste Gericht (siehe BYNUM & FREEDMAN 2000b, S. 8*f*)? Diese Fragen stellten mittelalterliche Theologen, Geistliche und Dichter vor große Probleme, die meist kreativ gelöst wurden. Das heißt jedoch nicht, dass sie die größtmögliche Kohärenz zwischen den verschiedenen Vorstellungen anstrebten. Kontrastierende Sichtweisen können nebeneinander stehen, die innerhalb eines Textes zu inhaltlichen Spannungen zwischen den verschiedenen Eschatologien führen können. Um das eschatologische Gedankengut im mittelniederländischen Korpus integral zu betrachten, wird demzufolge die Analyse nicht auf einen Aspekt beschränkt, sondern der Dreiteilung von BYNUM & FREEDMAN (2000b) gefolgt.[25] Anstelle der von BYNUM & FREEDMAN (2000b) verwendeten Bezeichnungen ‚Eschatologie der Unsterblichkeit', ‚Eschatologie der Wiederauferstehung' und ‚Eschatologie der Apokalypse' werden jedoch die in der Forschung weiter verbreiteten Bezeichnungen Individualeschatologie, Universaleschatologie und Apokalyptik verwendet. Dieser übergreifende Analyseansatz dient dazu, Einsicht in die Funktionen der Endzeitvorstellungen innerhalb des Korpus zu erhalten, denn eschatologische Vorstellungen sind eng verbunden mit den Ängsten und Hoffnungen einer Zeit, ob im Mittelalter, als die Angst vor dem Antichristen real war, oder heute, wo ein atomarer Fallout eine der großen apokalyptischen Ängste der westlichen Zivilisation ist (vgl. BYNUM & FREEDMAN 2000b, S. 1, und DINZELBACHER 1993b).[26]

Im Analyseteil der vorliegenden Arbeit werden zunächst die Individual- und die Universaleschatologie untersucht (Kapitel 5 und Kapitel 6). Die Auswahl der einzelnen Eschata orientiert sich an den Themen der mittelalterlichen lateinischen Eschatologie, wie sie aus den großen theologischen Summen, aus der Forschungsgeschichte und der terminologischen Diskussion hervorgehen. Als Eschata der Individualeschatologie werden die Jenseitsorte (Himmel, Hölle und Fegefeuer) sowie das individuelle Gericht nach dem Tod behandelt, als Eschata der Universaleschatologie der Ablauf der Endzeit (verschiedene Einzelaspekte), das Jüngste Gericht und die Transformation der Welt.

An erster Stelle steht die Frage, wie das eschatologische Gedankengut im mittelniederländischen Korpus dargestellt wird. An zweiter Stelle wird versucht, die Ergebnisse der Analyse des mittelniederländischen Korpus bezüglich der *Latinitas* und den umliegenden Volkssprachen zu verorten. Zum besseren Verständnis des jeweiligen Teilaspektes und zur Vereinfachung der Verortung bezüglich der *Latinitas* wird jeder Unterpunkt durch eine Darstellung der jeweiligen Hauptentwicklungslinien in der *Latinitas* eingeleitet.

---

[25] So stellt sich Christa OECHSLIN WEIBEL (2005) laut Titel die Aufgabe den „Himmel und die anderen Eschata" in den deutschen Predigten Bertholds von Regensburg zu analysieren. Welche die anderen Eschata sind, wird nur aus der Inhaltsangabe deutlich, da die Auswahl nicht verantwortet ist. Auf jeden Fall übersteigen die untersuchten Eschata das der Analyse zugrunde liegende Konzept der „vier Letzten Dinge" (OECHSLIN WEIBEL 2005, S. 33).

[26] Siehe HAAS (1989, S. 320) zur absoluten Apokalyptik „als endgültige (Selbst-)Zerstörung des Menschen". Einen integrativen Ansatz wie in der vorliegenden Arbeit verfolgt Palmer 2014 für das frühe (lateinische) Mittelalter mit teilweise verblüffend ähnlichen Ergebnissen.

Im dritten Analysekapitel (Kapitel 7) wird der mittelniederländische Korpus auf apokalyptische Tendenzen untersucht. Dabei liegt der Schwerpunkt auf apokalyptischen Tendenzen in zwei als Fallbeispielen ausgewählten Endzeitprophezeiungen, als Vertreter einer im Korpus auffällig anwesenden literarischen Form. Dabei wird der Frage nachgegangen, ob sich der in der Forschung angedeutete Zusammenhang zwischen apokalyptischen Endzeitprophezeiungen und politischer Rhetorik nachweisen lässt. Bei der Feststellung, ob es sich um apokalyptische Endzeitprophezeiungen handelt, wird sowohl auf psychologische als auch auf zeitliche Unmittelbarkeit des erwarteten Endes geachtet.

2.2 Mittelalterliche Eschatologie in der Forschung

BYNUM & FREEDMAN (2000b, S. 9) bezeichnen die Eschatologie als einen der paradoxalsten Aspekte der Religiosität, denn sie sucht den Sinn eines Endes zu ergründen, dessen Grenze niemand überschreiten kann.[27] Trotz dieses Paradoxes haben sich weder die mittelalterlichen Dichter und Denker noch die spätere Forschung davon abhalten lassen, die Grenzen des Sagbaren abzutasten, wie aus dem folgenden Abriss der zu den verschiedenen Aspekten der mittelalterlichen Eschatologie in der Vergangenheit erschienenen Studien hervorgeht.[28]

Vor allem zwei Forschungstrends sind für unsere eigene Zeit und unsere Projektionen auf das Mittelalter bezeichnend. Zum einen betrachten viele Studien das Mittelalter – besonders das späte Mittelalter – als eine Zeit der Krisen und der daraus resultierenden alles beherrschenden Angst vor dem Weltende oder dem Tod.[29] Diese Betrachtungsweise führte zu einer überdimensionalen Aufmerksamkeit für mittelalterliche apokalyptische Vorstellungen.[30] So verwundert es nicht, dass die Endzeitforschung zeitgleich mit der letzten Millenniumsfeier

---

[27] Siehe BYNUM & FREEDMAN (2000b, S. 9): „A sense of the end [...] contradicts itself, for it looks for a moment that gives significance to the course of time by finally erasing (ending) that to which it offers significance“.

[28] Das Ziel des Abrisses ist keine erschöpfende Forschungsübersicht zu Endzeitvorstellungen, hierfür siehe insbesondere die Übersichten in GOW 1995, S. 1-21, S. 93-112, MCGINN 1998, S. xiii-xxv und S. 1-41, BYNUM & FREEDMAN 2000b, HOLDENRIED 2006, S. xvii-xxvi, EHRICH 2010, S. 15-46 und S. 63-88, REDZICH 2010, S. 42-148 sowie die Beiträge in MCGINN 2000a. Weitere grundlegende Studien werden in den einleitenden Unterkapiteln der vorliegenden Arbeit genannt. Relevante Studien zur Offenbarung des Johannes werden in Kapitel 22.3 und Kapitel 4.2 genannt.

[29] Neben der noch immer diskutierten so genannten Angst vor dem Jahr 1000 (siehe LANDES 2000) wurde vor allem das späte Mittelalter als von Angst gekennzeichnet betrachtet (siehe u. a. DELUMEAU 1985 und DINZELBACHER 1996).

[30] Die Forschung tendiert dazu, die Rolle der Apokalyptik im Mittelalter überzubewerten, obwohl der Großteil der Schriften nicht apokalyptisch gefärbt ist (siehe REDZICH 2010, S. 2).

eine Konjunktur erlebte.[31] Anlässlich des Millenniumwechsels erschien auch die epochenübergreifende *Encyclopedia of Apocalypticism*, die Übersichtsartikel zu den wichtigsten Aspekten der Apokalyptik bietet.[32] Zum anderen führte die vermehrte Forschung zum gegenwärtigen Umgang mit dem Tod zu steigendem Interesse am mittelalterlichen Umgang mit dem Tod.[33] Sehen wir uns die drei eschatologischen Teilbereiche Individualeschatologie, Universaleschatologie und Apokalyptik genauer an.

Ein populärer individualeschatologischer Forschungsbereich ist seit dem Wirken von Philippe ARIÈS der Umgang mit dem Tod und mittelalterliche Todesrituale. ARIÈS postuliert für das Mittelalter durch die Verlagerung der Entscheidung über das Seelenheil vom Jüngsten Gericht auf das unmittelbar nach dem Tod stattfindende Individualgericht eine Verschiebung vom ‚gezähmten Tod' – dem Tod als kollektivem Ritual, ohne besondere Angstvorstellungen – zu einem persönlichen, von der Angst um das Seelenheil begleiteten individuellen Tod.[34] Auch die Entwicklung des Fegefeuergedankens im Mittelalter, der seit dem Erscheinen von Jacques LE GOFFS *La naissance du purgatoire* viel Aufmerksamkeit gewidmet wurde, steht im Zusammenhang mit dem Seelenheil.[35] Laut LE GOFF bot die volle Ausbildung des Fegefeuergedankens im späteren Mittelalter den Gläubigen die Möglichkeit der nachträglichen Reinigung für das Himmelreich an einem gesonderten Jenseitsort. Diese Vorstellung wäre besonders von den Laien begrüßt worden, die im Gegensatz zu den Geistlichen kaum eine Chance hatten, ihre Seele Zeit ihres Lebens vollkommen rein zu halten. LE GOFF kritisiert die volle Ausbildung des Fegefeuergedankens als ‚Ökonomie des Seelenheils' und als einen wirksamen kirchlichen Kontrollmechanismus über die Laien. Der Erfolg des Fegefeuergedankens hat vermutlich zur Blüte volkssprachlicher Jenseitsvisionen im Mittelalter geführt (siehe ANGENENDT 2009, S. 705). Besonders aufschlussreich zum engen Verhältnis zwischen den Jenseitsvisionen und dem Fegefeuer und den Jenseitsorten im Allgemeinen sind die Studien Aron GURJEWITSCHS und Peter DINZELBACHERS (u. a. GUREVICH 1983 und DINZELBACHER 1989). Des Weiteren liegen zu den Jenseitsorten verschiedene Einzelstudien vor (siehe u. a. MCDANNEL & LANG 1988, VORGRIMLER 1993, DINZELBACHER 1999a, OECHSLIN WEIBEL 2005).

---

[31] Obwohl das neue Millennium erst 2001 begann, gab der Wechsel 1999/2000 Anlass für Millenniumangst.

[32] Insgesamt drei Bände. Der zweite Band (MCGINN 2000a) ist dem Mittelalter gewidmet. Auch zum Millenniumwechsel erschien MCGINN 2000d. Kritik an dieser Studie äußert u.a. GOW 2008.

[33] Exemplarisch sei hier ARIÈS 1976 genannt. Für eine Forschungsübersicht siehe u. a. WILSON 1980.

[34] Siehe ARIÈS 1976. Diese These ist in Details nicht unumstritten, aber im Großen und Ganzen von der Forschung akzeptiert (siehe u. a. ANGENENDT 2009, S. 874). Die Verschiebung des Schwerpunktes vom Jüngsten Gericht zum Individualgericht wurde für das mittelniederländische Sprachgebiet u. a. im Bildprogramm des so genannten *Stundenbuchs der Katharina von Kleve* (entst. ca. 1440) nachgewiesen (siehe GORISSEN 1973, S. 416 und S. 468).

[35] Siehe LE GOFF 1984. Kritik an LE GOFF 1984 äußern u.a. GUREVICH 1983 und ANGENENDT 2009, S. 711 (siehe auch unten, Kapitel 5.5).

Von den universaleschatologischen Vorstellungen erwiesen sich die Protagonisten der Endzeit, besonders der Antichrist und der Endkaiser, als populär in der Forschung (siehe u. a. RAUH 1979, EMMERSON 1981, GOW 1995 und MÖHRING 2000). Aus diesen Studien geht hervor, dass die Darstellung der Protagonisten der universalen Endzeit in der mittelalterlichen Literatur sowohl orthodoxe als auch apokalyptische Züge haben kann.[36] Ein weiterer Forschungsschwerpunkt sind die Funktion und Stellung von Endzeitprophezeiungen in der mittelalterlichen Eschatologie (siehe u. a. REEVES 1993, MCGINN 1998, HOLDENRIED 2006 und LERNER 2009) und Einzelstudien zu unterschiedlichen universalen Eschata, wie zum Beispiel dem Jüngsten Gericht und dem Auferstehungsleib (zuletzt einflussreich BYNUM 1995).

Obwohl Universaleschatologie und Apokalyptik ineinander über greifen und der Anteil apokalyptischen Gedankenguts im mittelalterlichen eschatologischen Diskurs nicht zu bestreiten ist, muss sich der Leser dessen bewusst sein, dass apokalyptische Strömungen meist eine Untergrundexistenz führten. Selbst das Jahr 1000 stellte wahrscheinlich nicht wie lange vermutet, einen Höhepunkt der Apokalyptik dar (siehe LANDES 1988 und LANDES 2000). Zumindest radikalere Manifestationen apokalyptischer Strömungen wurden durch orthodoxe Vertreter der mittelalterlichen Kirche, die eine anti-apokalyptische Eschatologie, das heißt die symbolische Lesung der betreffenden Bibelstellen, propagierten (siehe zum Beispiel DALEY 1991), abgewiesen und unterdrückt.[37] Dies schließt jedoch nicht aus, dass im Mittelalter apokalyptisch-eschatologische Denkbilder auch systemerhaltend eingesetzt wurden: Es gab „manifestations of apocalyptic traditions that were intended to *support* the institutions of medieval Christianity rather than to serve as a critique, either mild or violent" (MCGINN 1998, S. 29, ursprüngliche Kursivierung, siehe auch MCGINN 2000c und WHALEN 2009). Diese Erkenntnis stellt die Ausdeutung apokalyptischer Strömungen als generellen Ausdruck von Zeitkritik, der zu (revolutionären) Massenbewegungen führte, in den grundlegenden Studien COHN (1962) und TÖPFER (1964) in Frage (siehe POTESTÀ 2000, S. 110*f*). Inzwischen liegen verschiedene Studien zur Bedeutung der Apokalyptik für das mittelalterliche (Geschichts-)Denken vor, aber noch keine überzeugende alternative allgemeine Interpretation der mittelalterlichen Apokalyptik (siehe MCGINN 1998, S. xix).[38]

Künstlerische Verarbeitungen eschatologischen Gedankenguts in den Bildenden Künsten wie der mittelalterlichen Bildhauerei, Malerei oder Miniaturkunst wurden in der Ver-

[36] So weist EMMERSON (1981, S. 34-72) auf vollkommen unapokalyptisch-orthodoxe Antichristdarstellungen hin.

[37] Beispielhaft ist das Los des Johannes von Rupescissa, der die meiste Zeit seines Lebens in kirchlicher Gefangenschaft verbrachte, wo er auch um 1365 verstarb. Seine apokalyptischen Prophezeiungen wurden dennoch so ernst genommen, dass er während seiner Gefangenschaft mit Schreibmaterial und Büchern versorgt wurde (siehe SCHMIEDER 2008b).

[38] Siehe u. a. REEVES 1993 und FRIED 2001, vgl. die Sammelbände VERBEKE, VERHELST & WELKENHUYSEN 1988, EMMERSON & MCGINN 1992 und BRANDES & SCHMIEDER 2008.

gangenheit zumeist getrennt von der Literatur analysiert.[39] Inzwischen wächst das Bewusstsein für die Zusammenhänge zwischen künstlerischen Ausarbeitungen und dem Schrifttum.[40] Die verstärkte Einbeziehung der mittelalterlichen Bildenden Kunst hätte sicherlich interessante Perspektiven eröffnet und bleibt somit ein Desideratum, hätte aber den Rahmen dieser Arbeit überschritten (nicht zuletzt, weil der Weg von der Schrift zur Abbildung einfacher nachzuvollziehen ist als umgekehrt). Deshalb wurde für die Analyse die schriftliche Tradition als Ausgangspunkt und Rahmen beibehalten.

Für die Zielsetzung der vorliegenden Arbeit, der Verortung des eschatologischen Diskurses im untersuchten mittelniederländischen Korpus in der lateinischen und der volkssprachlichen eschatologischen Tradition, wirkt es erschwerend, dass der Ausgangspunkt der meisten Studien das lateinische Schrifttum ist. An sich ist diese Schwerpunktsetzung nicht ungewöhnlich, da zum einen der universitäre eschatologische Diskurs auf Latein geführt wurde und zum anderen der Großteil der geistlichen Werke und populärtheologischen Schriften, wie das *Elucidarium*, oder Endzeitprophezeiungen primär auf Latein verfasst wurden. Es ist nicht möglich, die Rezeption der Offenbarung des Johannes und die Entwicklung der eschatologischen Vorstellungen ohne Einsicht in die Auslegung und Funktion der Offenbarung des Johannes im theologischen und populärtheologischen Diskurs und die breitere theologisch-eschatologische Debatte zu erfassen, da der lateinische und der volkssprachliche eschatologische Diskurs nicht voneinander unabhängig sind und der lateinische eschatologische Diskurs äußerst heterogen ist. Nur so kann die Frage beantwortet werden, wie sich die exegetische und theologische Debatte zum weiteren kulturellen Einfluss verhalten (siehe MCGINN 1992, S. 3). Obwohl der lateinische Diskurs den für das Verständnis der volkssprachlichen Rezeption notwendigen Hintergrund formt, ist es legitim, das Hauptaugenmerk auf den volkssprachlichen Diskurs zu richten, da auf diesem Gebiet Nachholbedarf besteht (vgl. OECHSLIN WEIBEL 2005, S. 15), denn bis auf GOW 1995, einer dem Thema der ‚Roten Juden' in einem breiteren volkssprachlichen Korpus gewidmeten Studie, beschränken sich diese Studien bisher meist auf einen Autor (die volkssprachlichen Predigten Berthold von Regensburgs in OECHSLIN WEIBEL 2005, Heinrich von Heslers in EHRICH 2010) oder auf ein Genre (ein Apokalypse-Kommentar in EHRICH 2010 und Apokalyp-

[39] Die mittelalterliche künstlerische Beschäftigung mit der Johannesoffenbarung kann unterschiedliche Formen annehmen. Zu denken ist hier zum Beispiel an den Wandteppich von Angers, die Bilderzyklen der so genannten Apokalypsehandschriften und Umsetzungen in der Malerei und der monumentalen Kunst, besonders in der Kirchenarchitektur. Siehe u. a. EMMERSON & LEWIS 1984-1986, Christe 1992, SMEYERS 1993a, SMEYERS 1993b, bes. S. 113-116, ENEV 1996, BOERNER 1998, ALEXANDER 1999, ENGEMANN 1999a, PLOTZEK 1999, MCGINN 2000b, DE HOMMEL-STEENBAKKERS 2001, DE HOMMEL-STEENBAKKERS 2007, bes. S. 159-161, und VAN LAARHOVEN 2008, bes. S. 94-100, S. 133-136 und S. 216-222. Vgl. auch COCAGNAC 1955, GRUBB 1997 und CAVENDISH 1977.

[40] So zeigt BOERNER (1998) den großen Einfluss theologische Literatur auf die Ausgestaltung gotischer Weltgerichtsportale und DINZELBACHER (1989, S. 11-14) den Zusammenhang zwischen Katechese, der Bildenden Kunst und der Bilderwelt der Jenseitsvisionen.

se-Übersetzungen in REDZICH 2010). Die vorliegende Arbeit will zur synthetisierenden Erschließung mittelalterlicher eschatologischer Vorstellungen in einem breiteren volkssprachlichen Kontext beitragen.

Volkssprachliche Texte nehmen gegenüber der *Latinitas* eine Sonderstellung ein, weil sie sich primär an Laien richten, das heißt ein Publikum ohne eigenen Zugang zum Schrifttum der *Latinitas*. Dennoch muss man sich vor Verallgemeinerungen hüten, denn Jan van Leeuwen scheint seine volkssprachlichen Traktate durchaus für seine lateinkundigen Groenendaaler Mitbrüder geschrieben zu haben. Auch ist es nicht immer einfach zu beurteilen, ob die Themen und Motive in volkssprachlichen Quellen tatsächlich volkstümlich sind, denn obwohl sie näher am Volk stehen als lateinische Texte, insbesondere hochtheologische Texte, wurden sie von einer gebildeten Elite, das heißt höfischen Dichtern oder städtischen *literati*, für eine Elite geschrieben (siehe GOW 1995, S. 181).[41] Eventuelle durch diesen Transferakt verursachte Transformationen des eschatologischen Gedankenguts sind im Einzelfall nachzuweisen.

2.3 Allgemeine Entwicklungen und Wendepunkte des eschatologischen Denkens im Mittelalter

Die Eschatologie ist in all ihren Formen ein zentrales Thema der christlichen Lehre. Sie steht seit den Ursprüngen des Christentums immer wieder im Mittelpunkt theologischer Betrachtungen und wandelt sich fortwährend. Das eschatologische Interesse kann auf das Seelenheil des einzelnen Christen gerichtet sein (Individualeschatologie) oder das Los der Christenheit am Ende der Zeiten (Universaleschatologie). In diesem Unterkapitel wird zunächst auf die Offenbarung des Johannes und die verschiedenen Auslegungstraditionen eingegangen. Danach werden weitere für den mittelniederländischen Korpus einflussreiche Quellen für eschatologische Vorstellungen besprochen. Hiermit liefert dieses Unterkapitel die theologische Grundlage für die detaillierteren Ausführungen im Analyseteil.

[41] Siehe GOW (1995, S. 181): „Yet there was a clear distinction between the beliefs of the Latinate and those of the *illiterati*. The phrase Red Jews clothed the Comestorine conflation (‚Gog and Magog enclosed by Alexander‘ plus the Ten Tribes) in a homespun and uniquely German fabric.“

2.3.1 Die Offenbarung des Johannes

Die Hoffnung auf die baldige Wiederkunft Christi zum Jüngsten Gericht (Parusie) und das darauf folgende Ende der Geschichte ist ein wesentliches Kennzeichen des Urchristentums. Die ersten Nachfolger Christi erwarteten seine Wiederkunft selbst zu erleben. Auch wenn in der weiteren Entwicklung des Christentums die zeitliche Nähe der Parusie an Bedeutung verloren hat, haben das Jüngste Gericht und sein Zeitpunkt ihre zentrale Bedeutung für den christlichen Glauben behalten. Noch heute sind sie Teil des apostolischen Glaubensbekenntnisses.

In heutigen säkularisierten Vorstellungen wird das Ende der Welt vorrangig mit Naturkatastrophen verbunden (nicht zuletzt in populären Filmen wie *The Day after Tomorrow* und *2012*). Oft wird das Wort ‚Apokalypse' synonym für den Weltuntergang gebraucht (siehe REDZICH 2010, S. 43). Der heutige Laie betrachtet die Offenbarung des Johannes vor allem als Referenztext für die Schrecken des Jüngsten Gerichts und wäre wahrscheinlich überrascht, dass der Jüngste Tag nicht das Hauptthema dieses Textes ist (ebd., S. 44). Der Grund hierfür ist, dass die Etymologie des griechischen Wortes Apokalypse (‚Offenbarung', ‚Enthüllung') in Vergessenheit geraten ist und nur wenige jemals die gesamte Johannesoffenbarung, zweifellos eines der schwierigsten Bibelbücher, gelesen haben. Streng genommen handelt es sich auch nicht um die Offenbarung des Johannes, sondern um die Offenbarung Jesu Christi an einen unbekannten Johannes. Im Mittelalter wurde der Johannes der Offenbarung fälschlicherweise mit Johannes dem Evangelisten – dem Lieblingsjünger Christi – gleichgesetzt (siehe REDZICH 2010, S. 560-565).

Im mittelalterlichen lateinischen Westen wurde die Johannesoffenbarung wegen der irrtümlichen Zuschreibung an den Evangelisten Johannes relativ breit rezipiert und hatte einen großen Einfluss auf die Theologie und das allgemeine Geschichtsverständnis (siehe MCGINN 1984, S. 22). Sie war eines der am kontroversesten diskutierten und am häufigsten kommentierten Bibelbücher des lateinischen Westens. Rezipiert wurde die ursprünglich griechische Johannesoffenbarung im späten Mittelalter meist in der Revision des Kirchenvaters Hieronymus der altlateinischen kanonischen Bibeltexte – der Vulgata. Daneben existierten auch volkssprachliche Übersetzungen (siehe unten, Kapitel 4.1).[42] In der griechischen byzantinischen Kirche gehörte die Johannesoffenbarung lange Zeit nicht zum biblischen Kanon und es fand kaum eine inhaltliche Auseinandersetzung statt (siehe RIEDLINGER 1999, vgl. BRANDES 2008).

Die Offenbarung des Johannes gehört zur literarischen Gattung der christlichen und jüdischen Apokalypsen und ist durch eine dichte und symbolschwangere Sprache gekennzeichnet. Auffällig sind vor allem das Fehlen einer linearen Reihenfolge, der durchgängige Ge-

[42] Im Vergleich zu anderen biblischen Büchern war die Texttradition der Johannesoffenbarung relativ stabil (siehe REDZICH 2010, S. 47-49).

brauch der Zahl *Sieben* als Gliederungsprinzip und die dualistischen Gegensätze zwischen Gut und Böse (siehe MCGINN 1984, S. 22). Die folgende Zusammenfassung dieser assoziativen Bildfolge kann den Reichtum des letzten Buchs der Bibel nur andeuten.

Eine Figur namens Johannes richtet sich in Briefen an die sieben Gemeinden Asiens, um ihnen im göttlichen Auftrag eine ihm teilgewordene Vorhersehung mitzuteilen. Als erstes berichtet Johannes von einer Himmelsvision, deren zentralen Elemente der Thron Gottes, das versiegelte Buch und das geschlachtete Lamm sind. Das Brechen der sieben Siegel des Buchs hat unter anderem das Auftreten der vier apokalyptischen Reiter zur Folge. Danach folgen sieben, von schrecklichen Naturereignissen begleitete, Posaunenstöße. Weitere wichtige Motive sind die Vermessung des Tempels und das Zeugnis der beiden Propheten. Nach dem siebten Posaunenstoß wird der Beginn der Herrschaft Gottes angekündigt und es kommt zu Auseinandersetzungen zwischen Gut und Böse. Neben einem Drachen treten als weitere bösartige Elemente zwei Tiere aus dem Meer auf. Ein Engel warnt unter Androhung der Strafe Gottes davor, dem Tier zu folgen und sein Zeichen anzunehmen. Dann werden die sieben Schalen des Zorns Gottes als die letzten sieben Plagen über die Menschheit ausgeschüttet und es erfolgt der von Jubel im Himmel begleitete Sturz der stolzen Hure Babylon. Die Mächte des Bösen werden besiegt und der Drache wird für tausend Jahre gefesselt. Während der tausend Jahre herrscht Christus mit allen, die in seinem Namen gewaltsam getötet wurden. Dann wird der Drache wieder freigelassen und richtet vor seinem Tod zusammen mit den Völkern Gog und Magog viel Unheil an. Am Ende der Offenbarung des Johannes – nach dem Jüngsten Gericht – werden ausführlich die Freuden und die Schönheit der nach dem Gericht transformierten Welt Gottes und des Neuen Jerusalems geschildert. Durch dieses sehr positive Ende ist die um das Jahr 93 – den letzten Regierungsjahren des römischen Kaisers Domitian, in der die Christen schweren Verfolgungen ausgesetzt waren – entstandene Offenbarung des Johannes „vor allem als Trost, Mut und Hoffnung spendendes Zeugnis für den kurzen Weg der Christengemeinde durch das Martyrium zur ewigen Seligkeit zu verstehen" (REDZICH 2010, S. 46).

2.3.2 Allgemeine Entwicklungen in der lateinischen Kommentartradition zur Offenbarung des Johannes

Apocalypsis Joannis tot habet sacramenta quot verba[43]

Auch heute wird es kaum jemanden geben, der dem Urteil des Kirchenvaters Hieronymus über die Komplexität der Johannesoffenbarung im Eingangszitat dieses Kapitels nicht zustimmt. Obwohl der Erzählstil der Johannesoffenbarung relativ leicht erscheint, ist sie wegen ihrer dichten Bildsprache nur für Eingeweihte verständlich. Aus diesem Grund zählen viele mittelalterliche Theologen die Johannesoffenbarung zur *materia obscura*, „zu den dunklen und geheimnisvollen biblischen Schriften" (REDZICH 2010, S. 1). Da die lateinische Kommentartradition zur Offenbarung des Johannes die Grundlage für alle volkssprachlichen Auseinandersetzungen mit derselben im Besonderen und das eschatologische Denken im Allgemeinen bildet, folgt eine kurze Übersicht über die wichtigsten Auslegungstraditionen.[44]

Bezüglich der lateinischen Kommentartradition zur Johannesoffenbarung kann man grundsätzlich zwischen einer allegorisierenden und einer (welt-)historischen Auslegungstradition sowie verschiedenen Grundformen des Umgangs mit dem Text unterscheiden: der symbolischen Lesart (auch allegorisch-spirituellen oder moralisierenden Lesart), der zyklisch-rekapitulierenden (geschichtsprophetischen) Lesart und der linear-chronologischen (historisch-chronologischen) Lesart.[45] Diese Kategorisierung erleichtert die Besprechung der verschiedenen lateinischen Kommentartraditionen, sie ist jedoch nicht absolut, da Überlappungen auftreten können (siehe EHRICH 2010, S. 30).

Die symbolische Lesart[46]

Bei der symbolischen (auch allegorisch-spirituellen, typologisch-allegorischen) Lesart findet die Bedeutungszuschreibung der Johannesoffenbarung außerhalb des Literalsinns und des apokalyptisch-zeichenhaften Sinns statt, das heißt unter Ablehnung jeder direkten Bezug-

---

[43] ‚Die Johannesoffenbarung hat so viele Geheimnisse wie Wörter'. So lautet auch der Titel der umfangreichen Studie REDZICH 2010 zur deutschen Übersetzungstradition der Johannesoffenbarung nach einem Zitat des Kirchenvaters Hieronymus.

[44] Die Literatur zur lateinischen Auslegungstradition ist sehr umfangreich. Wie in Kapitel 2.1 dieser Arbeit bereits angemerkt, wird in der Forschungsliteratur keine einheitliche Terminologie verwendet. Im Folgenden handelt es sich um eine Synthese der Darstellungen in GOW 1995, EHRICH 2010 und REDZICH 2010. Ihnen ist der Unterschied zwischen allegorischer (nicht-historischer) und historischer Auslegungstradition, der auch in Bezug auf den mittelniederländischen Korpus eine entscheidende Rolle spielt, gemeinsam. Die Apokalyptik ist eine Variante der historischen Lesart.

[45] Die jeweils ersten Bezeichnungen sind der Studie REDZICH 2010 entnommen, die eingeklammerten Bezeichnungen EHRICH 2010. GOW (1995, S. 93-113) unterscheidet zwischen *allegorical* und *historical traditions*.

[46] Soweit nicht anders angegeben, beruht dieses Unterkapitel auf EHRICH 2010, S. 30-35.

nahme auf geschichtliche Ereignisse oder Personen. Die johanneische Vision wird nicht als eine den Ablauf der Endzeit beschreibende Geschichtsprophetie betrachtet, sondern als die Beschreibung des spirituellen Weges der Kirche durch verschiedene Krisen bis zur eschatologischen Gottesschau (siehe EHRICH 2010, S. 31).

Als Begründer dieser exegetischen Richtung gilt Tyconius. Tyconius entwickelte diese Auslegungsmethode im vierten Jahrhundert als Gegenreaktion auf den Millenarismus, der frühchristlichen Herangehensweise an die Offenbarung (insbesondere an Offb 20:4-5), in der die Wiederkunft Christi zum tausendjährigen Friedensreich auf Erden in naher Zukunft erwartet wurde (siehe auch die Ausführungen unten zur zyklisch-rekapitulierenden Lesart).[47] Es besteht ein deutlicher Zusammenhang zwischen der Verwerfung der millenaristischen Lesart der Offenbarung und der veränderten Stellung der Kirche im römischen Reich – dem Wandel von einer unterdrückten und verfolgten Sekte zur privilegierten Staatskirche (siehe REDZICH 2010, S. 67).

Vor Tyconius versuchte man millenaristischen Strömungen durch die Berechnung des Alters der Welt nach dem Konzept der kosmischen Woche den Wind aus den Segeln zu nehmen (siehe FREDRIKSEN 1991, S. 153).[48] Die Vorstellung der kosmischen Woche beruht auf einer Analogie zur Gründung der Welt. So wie Gott die Welt an sechs Tagen erschaffen hat und am siebten Tag ruhte (vgl. Gen 1:3-2:3), würde die Welt sechstausend Jahre bestehen, bevor Christus für das tausendjährige Friedensreich der Heiligen auf Erden wiederkehrt (vgl. Offb 20:4-5). Ein Tag Gottes gleicht somit tausend Erdjahren (vgl. Ps 90:4). Da in der zu dieser Zeit vorherrschenden christlichen Chronologie das sechstausendste Weltjahr auf das Jahr 500 nach der Geburt Christi fiel, wurde somit das Ende der Welt weit aus der eigenen Zeit verlegt (siehe FREDRIKSEN 1991, S. 153*f*). Andere exegetische Strategien waren die rein allegorische Auslegung der Offenbarung, das heißt die absolute Zurückweisung der Erwartung des tausendjährigen Reiches der Heiligen auf Erden und die Ablehnung jeglichen kanonischen Status für die Johannesoffenbarung (ebd., S. 154*f*). Nachdem die apokalyptische Erregung durch diese Strategien abgeebt war, verzeichneten ab Beginn des vierten Jahrhunderts apokalyptisch-millenaristische Strömungen erneut Zulauf, besonders unter den nordafrikanischen Christen. Auslöser waren zum einen die Bekehrung des römischen Kaisers Konstantin zum Christentum im Jahr 312 – denn damit war Rom, das Tier aus Offb 19:19-20, Teil der Kirche geworden –, zum anderen das bedrohliche Näherkommen des als Weltende berechneten Jahres 6000 (siehe FREDRIKSEN 1991, S. 155-157).

Den Wendepunkt brachte die typologische Lesart des Donatisten Tyconius, in der die in der Johannesoffenbarung genannten Zahlen und Zeitspannen als spirituelle Wahrheiten betrachtet werden und nicht als chronologische Berechnungsgrundlage für das Ende der

---

[47] In einigen Studien wird anstelle des Begriffs Millenarismus der Begriff Chiliasmus verwendet. Grundlegend für die Betrachtung des mittelalterlichen Millenarismus als Äußerung revolutionärer Stimmungen sind COHN 1962 und TÖPFER 1964.

[48] Siehe LANDES 1988 zur christlichen Chronologie als „Dämpfmittel" gegen eschatologische Erwartungen.

Welt.[49] Tyconius entwickelte unter anderem als hermeneutisches Grundprinzip seiner Auslegung das Prinzip der sieben Regeln. Diese sieben Regeln der spiritualisierenden Bibelauslegung des Tyconius sind in seinem einzigen erhaltenen Werk, dem *Liber regularum*, der ersten lateinischen Hermeneutik, enthalten; der Inhalt seines Offenbarungskommentars lässt sich teilweise aus späteren Rezeptionsspuren rekonstruieren.[50] Tyconius sieben Regeln ermöglichen die historische *und* allegorische Lesung ein und derselben Bibelpassage, entwerten konkrete biblische Zahlenwerte, wie das Tausendjährige Reich (Offb 20:1-6), und machen durch die Rekapitulationsregel eine chronologische Lesung, zum Beispiel der Johannesoffenbarung, nicht zwingend (zu den sieben Regeln des Tyconius siehe FREDRIKSEN 1991, S. 157*f*):

> „By […] complicating the biblical text, Tyconius gained a way to approach some of its most unabashedly apocalyptic and millenarian passages head-on, affirming their historical significance while obscuring their eschatological value. […] Tyconius' reading of scripture thus emphasized the historical realization of prophecy while denying the sort of social and temporal transparency to the text that would allow for a millenarian interpretation." (FREDRIKSEN 1991, S. 158*f*).

Aufgrund der Rezeption der Schriften des Tyconius durch den Kirchenvater Augustinus bekam Tyconius' spiritualisierende Auslegungsmethode großen Einfluss und dominierte die lateinische Kommentartradition beinahe siebenhundert Jahre lang.[51] Augustinus schrieb zwar keinen selbständigen Kommentar zur Offenbarung, baut aber in *De Civitate Dei* auf der Auslegung des Tyconius auf, ohne jedoch dessen Naherwartung zu übernehmen (siehe REDZICH 2010, S. 68). Augustinus betrachtet die Zahl Tausend (Offb 20:3) als perfekte Zahl, die das gesamte sechste und letzte Zeitalter der Zeitgeschichte symbolisiert. Wie lang das letzte Zeitalter andauern wird, bleibt bei Augustinus offen.[52] In dieser streng allegorischen Auslegung des Augustinus werden die Visionen des Johannes „als wiederholte symbolische Darstellungen der Kämpfe und Triumphe der Kirche (Corpus Christi) gegen die Gesamtheit der christusfeindlichen Weltmächte (Corpus Antichristi) in einem zeitlich nicht näher bestimmbaren Rahmen gedeutet, innerhalb dessen die *ecclesia* ihrer himmlischen Vollendung entgegenstrebt und der allem Irdischen inhärente Dualismus endgültig aufgehoben wird" (REDZICH 2010, S. 69). An welchem Punkt innerhalb der Geschichte der Beobachter sich befindet, spielt bei der Auslegung keine Rolle (ebd.).

---

[49] Dennoch ist bei Tyconius durchaus von einer Naherwartung die Rede. Bei ihm symbolisiert das tausendjährige Reich die Zeit der Kirche auf Erden, die er als bald abgelaufen betrachtet (siehe REDZICH 2010, S. 67).

[50] Zum Beispiel bei Beatus Liébana (siehe FREDRIKSEN 1991, S. 157, Anm. 42, und DALEY 2000, S. 29).

[51] Siehe FREDRIKSEN 1992 zum Einfluss des Tyconius auf Augustinus.

[52] Vgl. REDZICH (2010, S. 69): „Die Hoffnung auf ein zukünftiges tausendjähriges Friedensreich auf Erden wird damit aus dem kirchlichen Denken verbannt. Die unmittelbare Zukunft wird bei Augustinus ins Unbestimmte – in die ‚lange Zeit' – gestreckt und metaphysisch gedeutet. An ihrem Ende werde eine Zeitspanne kommen, in der alle apokalyptischen Endzeitphänomene wie die Herrschaft des Antichristen ihren Ort haben."

Ein späterer wichtiger Vertreter dieser bis weit ins zwölfte Jahrhundert vertretenen Auslegungstradition ist Beda Venerabilis. Bei Beda ist der Text der Offenbarung in sieben Abschnitte unterteilt, die als Präfigurationen von sieben Zeitaltern der Zeitgeschichte aufgefasst werden. Das letzte, mit der Geburt Christi einsetzende Zeitalter, ist analog den sieben Siegeln in der Offenbarung in sieben kirchengeschichtliche Perioden gegliedert. Diese kirchengeschichtlichen Perioden sind nicht bezüglich ihrer Zeitdauer spezifiziert oder chronologisch zugeordnet. Erst durch spätere Exegeten wurde „die streng allegorische Lesart Bedas [...] durch die geschichtliche Identifizierung der Zeitperioden unterwandert" (EHRICH 2010, S. 34). Schuld daran ist in gewissem Maße Beda selbst, denn seine Gliederung des Textes in sieben Visionen – parallel den sieben Schöpfungstagen – bot Potential für eine historisch-chronologische Ausdeutung (siehe REDZICH 2010, S. 70).

Weitere Vertreter der symbolischen Lesart der Offenbarung aus der karolingischen Periode sind Ambrosius Autpertus, dem die mariologische Deutung der Frau, die mit den Sonnen bekleidet ist (vgl. Offb 12:1-6, *mulier amicta sole*), zu verdanken ist, und Haimo von Auxerre. Von den späteren orthodoxen Kommentatoren soll an dieser Stelle noch Richard von St. Viktor genannt werden. Richard betrachtet „den *modus descriptionis* der Apokalypse im Sinne einer sozial-ethischen Verpflichtung" und plädiert dafür „das in der Vereinzelung der *contemplatio* Geschaute in die Gemeinschaft der Lernenden zu integrieren" (REDZICH 2010, S. 76) und betont besonders die Rolle des Johannes als Seelsorger und Lehrer (ebd., S. 77).

Eine entscheidende Rolle für die Erhaltung der symbolischen orthodox-ekklesiologischen Lesart spielte die *Glossa ordinaria* (REDZICH 2010, S. 77). Die *Glossa ordinaria* war für das wissenschaftlich-theologische Studium gedacht und neben den *Sentenzen* des Petrus Lombardus und der *Historia Scholastica* (entst. 1169 und 1173, siehe unten, S. 79) des Petrus Comestor ein wichtiger Vertreter der normativen Schultheologie (siehe REDZICH 2010, S. 73). Sie bildet ab dem dreizehnten Jahrhundert als Sammlung gekürzter und standardisierter Glossen der orthodoxen patristischen und karolingischen Exegeten den autoritären Referenzrahmen für mittelalterliche orthodoxe Bibelkommentare (ebd.).[53]

Die zyklisch-rekapitulierende Lesart[54]

Im Gegensatz zur symbolischen Lesart der Johannesoffenbarung spielt die Kirchen- und Weltgeschichte bei der zyklisch-rekapitulierenden Lesart oder auch ‚geschichtsprophetisch' genannten Lesart der Johannesoffenbarung eine wichtige Rolle, denn der geschichtliche Bezug der in der Offenbarung beschriebenen Ereignisse ist ein signifikantes Kennzeichen dieser Lesart (siehe EHRICH 2010, S. 36). Ihre Wurzeln liegen im von Victorinus von Pettau im dritten Jahrhundert geschriebenen ältesten bekannten Kommentar zur Offenbarung.

[53] Die Überlieferung der *Glossa ordinaria* war bis in die frühe Neuzeit relativ stabil. Siehe REDZICH 2010, S. 73, zur *Glossa ordinaria* und den wichtigsten Werken der scholastischen Schultheologie.

[54] Soweit nicht anders angegeben, beruht dieses Unterkapitel auf EHRICH 2010, S. 36-42.

Darin wird die Offenbarung als Beschreibung der zukünftigen Ereignisse der Endzeit ausgelegt und die schrecklichen Visionen des Johannes als Beschreibung der zeitgenössischen Verfolgung der Kirche unter dem römischen Kaiser Diokletian mit dem Versprechen des endzeitlichen Sieges. Victorinus deutet die verschiedenen Bilder der Offenbarung jedoch nicht als lineare Beschreibung der Endzeit, sondern als sich wiederholende Beschreibungen ein und derselben Ereignisse (Rekapitulationslehre). Teile des Kommentars des Victorinus wurden in einer von jedem geschichtlichen Bezug gereinigten Version des Kirchenvaters Hieronymus auch in der orthodoxen symbolischen Auslegungstradition rezipiert.

Obwohl bis ins zwölfte Jahrhundert die symbolische Auslegungstradition dominierte, ging die geschichtsprophetische zyklisch-rekapitulierende Lesart nicht verloren und lebte Ende des elften Jahrhunderts mit dem Kommentar des Rupert von Deutz wieder auf. Als Gründe hierfür können die steigende Naherwartung im zwölften Jahrhundert und die daraus hervorgehenden neuen geschichtstheologischen Ausdeutungen der zeitgenössischen Krisen, wie dem Scheitern der innerkirchlichen Reformbewegungen, angeführt werden (siehe REDZICH 2010, S. 77). Bei Rupert von Deutz hat die Gegenwart zwar einen „moralischen Korrektivcharakter“ (EHRICH 2010, S. 37), denn einen direkten Bezug zwischen den Visionen der Offenbarung und seiner eigenen Zeit stellt er noch nicht her, wohl aber überschreitet er die Grenzen der orthodoxen Tradition, wenn er „die Repräsentanten des Corpus Antichristi einschließlich des Antichristen selbst in direkte Beziehung zu historisch-konkreten weltlichen und geistlichen Machthabern und Führungsgruppen setzt“ (REDZICH 2010, S. 78). Ähnlich gelagert wie Ruperts Deutungsmodell sind auch die zum kirchenreformierten Deutschen Symbolismus zählenden Schriften des Anselm von Havelberg und des Gerhoch von Reichersberg aus dem zwölften Jahrhundert, auch wenn hier schon eine „chronologische Präzisierung heilsgeschichtlicher Entwicklungsstufen und eine genauere Situierung und Analyse der als gegenwärtig begriffenen Epoche“ (EHRICH 2010, S. 37) stattfindet. Durch die Rezeption der welthistorischen Lesart des Deutschen Symbolismus in der Geschichtsphilosophie tendierte die Deutung der Johannesoffenbarung zunehmend zur Kirchengeschichtsschreibung, zum Beispiel bei Otto von Freising, einem bedeutenden aus dem deutschsprachigen Raum stammenden Historiographen des zwölften Jahrhunderts (siehe REDZICH 2010, S. 79). Damit war es nur noch ein kleiner Schritt zur vollständigen Trennung von der symbolischen Auslegungstradition und dem Versuch, den Bibeltext zur Welterklärung zu gebrauchen (ebd.).

Als wichtigster und kontroversester Neuerer innerhalb dieser Auslegungstradition – mit einem entscheidenden Einfluss auf das mittelalterliche Geschichtsdenken – gilt zu Recht Joachim von Fiore (siehe MCGINN 1998, S. 126). Joachim von Fiore stammte aus Kalabrien und war zunächst Beamter am sizilianischen Hof. 1171 bekehrte er sich zum geistlichen Leben, trat in ein Zisterzienserkloster ein und wurde nach kurzer Zeit zu dessen Abt gewählt. Ab sofort strebte er nach der spirituellen Erneuerung und Perfektionierung des Klosterlebens (siehe MCGINN 1998, S. 126). Um das Jahr 1183 offenbarte sich ihm ein neues Auslegungssystem zur Erklärung der Heiligen Schrift, auf dessen Ausarbeitung und Vervollkommnung er sich fortan richtete (zu den Kernpunkten seiner Lehre, siehe unten). Wegen seiner wachsenden Unzufriedenheit mit seinem Heimatorden gründete er um das Jahr 1190

einen neuen Orden, die Floriazenser – benannt nach dem ersten Ordenshaus im kalabrischen Fiore. Joachim von Fiore war nicht zuletzt aufgrund seines Rufes, besondere prophetische Gaben zu besitzen, eine wichtige öffentliche Persönlichkeit und genoss das Wohlwollen und den Schutz verschiedener pro-imperial gesinnter Päpste.[55] Im seine Zeit prägenden Konflikt mit dem römisch-deutschen Kaiserreich sprach sich Joachim von Fiore für die Unterordnung der Kirche als Kompromisslösung aus, anstatt auf der Vorrangstellung des Papsttums zu beharren (siehe MCGINN 1998, S. 127). Nach dem Sieg der anti-imperialen Partei, die sich in der Wahl Innozenz III. im Jahr 1198 zum Papst manifestierte, sank Joachims Ansehen an der Kurie, wie die Verurteilung seiner Trinitätslehre beim Vierten Laterankonzil (1215) zeigt. Es ist wichtig festzuhalten, dass nur einige Punkte seiner Lehre als häretisch verurteilt wurden, nicht Joachim als Person selbst.

Durch die Verurteilung seiner Trinitätslehre war Joachims Ansehen umstrittener als zum Beispiel das Ansehen der einflussreichen mittelalterlichen Prophetin Hildegard von Bingen. Dennoch verbreitete sich Joachims Ruhm innerhalb nur einer Generation nach seinem Tod weit über die Grenzen Kalabriens.[56] Man kann jedoch davon ausgehen, dass nur wenige seiner frühen Rezipienten seine Werke vollständig gelesen haben, oftmals wurden nur vereinzelte Zitate oder *figurae* rezipiert (siehe REEVES 1993, S. 38-40). Auf der einen Seite galt Joachim als ein großer Gelehrter und als Prophet, der das Kommen der Mendikanten und des Antichrist vorhergesagt hatte, auf der anderen Seite haftete seiner Lehre etwas Gefährliches, beinahe Ketzerisches, an.[57] Obwohl eine ausführliche Darstellung der komplexen und nicht nur im Mittelalter oft missverstandenen Geschichtstheologie Joachims von Fiore den Rahmen der vorliegenden Arbeit übersteigen würde, erscheint es sinnvoll, auf Joachims von Fiore Geschichtstheologie der drei *status* und seine Auslegung der Offenbarung einzugehen.[58]

Die komplexe exegetische Methode Joachims von Fiore beruht auf zwei grundlegenden Denkfiguren: dem Prinzip der *concordia* zwischen den prophetischen und historischen Büchern des Alten und des Neuen Testaments, das heißt auf Parallelen zwischen dem

---

[55] Siehe MCGINN (1998, S. 126): „His meetings with the popes of the time and the undoubted approval of his works by several pontiffs argue that he served as something like an apocalyptic adviser to the peace party in the Roman curia (the group seeking compromise with the empire) in the period between the death of Alexander III in 1181 and the accession of Innocent III in 1198."

[56] Gebeno von Eberbach scheint schon im Jahr 1217 darüber informiert gewesen zu sein, dass Joachim das baldige Erscheinen des Antichrist vorausgesagt habe, was ihn seinerseits dazu brachte, Hildegards von Bingen Prophezeiungen diesbezüglich zu untersuchen und das *Pentachron* zusammenzustellen (siehe REEVES 1993, S. 39). Siehe auch unten, S. 91.

[57] Vgl. REEVES (1976, S. 28): „Thus Joachim emerges as a man with two reputations. On the one hand, he was *magnus propheta* [...], the one who foretold the advent of the Mendicants. On the other hand, he was twice-condemned. When handbooks of saints and heretics began to appear in the fifteenth and sixteenth centuries, he found a place in both. The discussion as to whether he was orthodox or heretic has gone on ever since."

[58] Die Literatur zu Joachims Lehre und dem Nachleben seiner Lehre ist äußerst umfangreich. Grundlegend sind: REEVES 1976, REEVES 1993 und POTESTÀ 2004. Die folgende Zusammenfassung der Kernpunkte seiner Lehre beruht auf MCGINN 1998, S. 126-130, und EHRICH 2010, S. 38*f.*

Personen- und Ereignisgefüge beider Bücher, und der Unterteilung der Heilsgeschichte in drei *status*. Die Unterteilung in drei *status*, die so genannte Drei-Zeitalter-Lehre, ist eines der bekanntesten Elemente der Lehre Joachims. Die drei Zeitalter sind analog zur Dreifaltigkeit Gottes den drei Personen der Trinität (dem Sohn, dem Vater und dem Heiligen Geist) zugewiesen. Während der drei einander überlappenden Zeitalter erlangt die Menschheit ein immer besseres Verständnis von Gottes Wort, wobei der perfekteste *status*, das Zeitalter des Heiligen Geistes, noch bevorsteht.

Für Joachim von Fiore ist die Offenbarung des Johannes keine Endzeitprophezeiung. In seinen Augen beschreibt sie die *gesamte* Heilsgeschichte, das heißt, in der Offenbarung sind durch das Prinzip der Konkordanz alle drei *status* präfiguriert. Entscheidend ist, dass Joachim seine eigene Zeit, den Anfang des dreizehnten Jahrhunderts, als Schwelle zum dritten und letzten *status* der Weltgeschichte, dem Zeitalter des Heiligen Geistes, betrachtet, das durch eine höhere Form der Spiritualität gekennzeichnet sein würde und dessen hervorragendsten Vertreter (Bettel-)Mönche (*homines spirituales*) sein würden. Schon mit dem Ordensgründer der Benediktiner, Benedikt von Nursia, sah Joachim die Schwelle zum Dritten Zeitalter überwunden. Weitere Neuerungen der Geschichtstheologie Joachims sind die Erwartung, dass *zwei* Antichristen auftreten werden, ein *magnus* oder *maximus Antichristus* vor dem tausendjährigen Reich Christi und ein *ultimus Antichristus* danach, und die Erwartung der Geburt des ersten Antichrist aus der Mitte der westlichen Christenheit (vgl. LERNER 1985). Joachim selbst wähnte ersteres Ereignis schon eingetreten. Auch kehrte Joachim wieder zur Lehre vom tausendjährigen Reich Christi *auf Erden* zurück und deutete entgegen der offiziellen Lehrmeinung die letzten Kapitel der Offenbarung als eine lineare Beschreibung zukünftiger Ereignisse.

Joachim hinterließ ein umfangreiches Oeuvre, das nur vereinzelt in modernen Ausgaben verfügbar ist.[59] Noch immer ist die Autorschaft Joachims einiger Schriften nicht endgültig geklärt.[60] Bewegte sich Joachim mit einigen seiner Thesen an der Grenze zur Verwerfung als Häresie, waren seine Nachfolger weniger vorsichtig und gerieten in den Strudel der Auseinandersetzungen zwischen den kirchlichen Institutionen und den radikalen Anhängern des neuen franziskanischen Armutsideals.[61] Schriften wie das *Liber introductiorius in Evangelium aeternum* (‚Ewiges Evangelium') des Gerardo von Borgo San Donnino und der Kommentar zur Offenbarung des Franziskaners Petrus Johannis Olivi wurden zusammen mit anderen Schriften,

---

[59] Im ‚International Center for Joachimist Studies' (San Giovanni in Fiore, Italien) scheint eine Ausgabe seines Gesamtwerks geplant gewesen zu sein (siehe http://www.centrostudigioachimiti.it, Stand 20.02.2016), das Zentrum scheint seine Arbeit jedoch inzwischen eingestellt zu haben. Der Status der Edition ist undeutlich. Ich danke für diese Information Alfredo Cosco (SISMEL).

[60] Siehe REEVES 1993, S. 511-535, für eine Übersicht aller (pseudo-)joachimitischen Schriften.

[61] Joachim enthielt sich konkreter chronologischer Berechnungen und Spekulationen bezüglich der Gegenwart und Zukunft. Seine radikalen Nachfolger, insbesondere die Franziskaner-Spiritualen, utilisierten jedoch das in seiner Lehre angelegte Potential für Kirchenkritik und proklamierten das baldige Hereinbrechen des tausendjährigen Reiches Christi auf Erden (siehe REDZICH 2010, S. 82).

wie dem Joachim fälschlich zugeschriebenen Jeremias-Kommentar (*Super Hieremiam*), als häretisch verurteilt.[62] In gemäßigter Form, das heißt ohne apokalyptische Spekulationen, fand Joachims Gedankengut im vierzehnten Jahrhundert Aufnahme in den Gesamtbibelkommentar des Nikolaus von Lyra, die *Postilla litteralis super totam Bibliam* (siehe REDZICH 2010, S. 83).

Die linear-historische Lesart[63]

Während die Johannesoffenbarung in der zyklisch-rekapitulierenden Lesart als sich teilweise rekapitulierende Geschichtsprophetie gelesen wird, wird sie in der linear-historischen Lesart als lineare Prophetie des Schicksals der Kirche auf Erden gelesen:

> Die als historisch begriffene Vision des Johannes bildet den Ausgangspunkt der Parallelisierung zwischen dem letzten Buch der Bibel und chronikalisch vermittelter Geschichte. Da die wesentlichen Prophezeiungen des Visionsbuches in Vergangenheit und Gegenwart bereits erfüllt erscheinen, bleibt der Zukunft nur noch das endgültige Ende der Geschichte im Jüngsten Gericht vorbehalten. (EHRICH 2010, S. 43)

Die linear-historische Lesart ist im dreizehnten Jahrhundert in franziskanischen Kreisen entstanden. Als ihr Begründer gilt der Franziskaner Alexander Minorita. In seinem Kommentar zur Offenbarung lässt er entgegen allen anderen Auslegungstraditionen das tausendjährige Reich mit dem ersten christlichen Kaiser im vierten Jahrhundert beginnen. Das in der Offenbarung geschilderte Geschehen – der Sieg über den Drachen, seine tausendjährige Fesselung und seine Freilassung (Offb 20:1-3) – deutet er in Bezug auf die Spannungen zwischen der Kirche und dem römisch-deutschen Kaiserreich seiner eigenen Zeit. Bei Alexander erscheint die unmittelbare Zukunft viel deutlicher als Endzeit als bei Joachim. Zwar machte Alexander selbst keine Angabe zum Zeitpunkt des Erscheinens des Antichrist, aber das in seinem Kommentar das Ende des Islam markierende Jahr 1249 veranlasste einige Rezipienten zu endzeitlichen Spekulationen. Der linear-historischen Lesart war erst ein Jahrhundert nach Alexander Minorita einiger Erfolg beschieden. Sie fand im vierzehnten Jahrhundert Nachfolge in den Kommentaren von Petrus Aureoli und Nicolaus von Lyra.

---

[62] Der Jeremias-Kommentar (*Super Hieremiam*) ist besonders erwähnenswert, weil er Lodewijk van Velthem eventuell als Quelle gedient hat (siehe unten, Kapitel 7.2).

[63] Soweit nicht anders angegeben, beruht dieses Unterkapitel auf EHRICH 2010, S. 42-45.

Zwischenbilanz: Lateinische Kommentartraditionen zur Offenbarung des Johannes

Obwohl die Kommentartradition zur Offenbarung als welthistorische Deutung begann, war für die universitäre Theologie lange Zeit die patristische Tradition der symbolischen Auslegung bestimmend. Erst im zwölften Jahrhundert gewannen welthistorische Deutungsmodelle, wie die des Ruperts von Deutz oder Joachims von Fiore, im „Zuge einer stärker welthistorisch orientierten Theologie“ (REDZICH 2010, S. 65) wieder an Bedeutung. Welthistorische Deutungsmodelle wurden innerhalb der kirchlichen Institutionen und durch die konservativen Strömungen innerhalb der Bettelorden überwiegend kritisch betrachtet (ebd.). Ab dem vierzehnten Jahrhundert ist die Zeit der Neuerungen vorbei. Ab diesem Zeitpunkt existieren die verschiedenen Traditionen nebeneinander, in manchen Fällen im buchstäblichen Sinn, wie in einigen frühneuzeitlichen Drucken, in denen aus der *Glossa ordinaria* und dem Kommentar des Nikolaus von Lyra entnommene Kommentarteile nebeneinander stehen (ebd., S. 83).

Im vierzehnten Jahrhundert existieren demnach drei verschiedene Auslegungstraditionen, die sich bezüglich der Wertung der historischen Dimension des Offenbarungstextes unterscheiden: die symbolische, die zyklisch-rekapitulierende und die linear-historische Lesart. Die im Mittelalter dominierende symbolische Lesart legt den Schwerpunkt auf die Aussagen der Johannesoffenbarung zum Seelenheil des christlichen Individuums und zum Heil der Christenheit, nicht auf das historische Schicksal der Menschheit (siehe REDZICH 2010, S. 84). In der zyklisch-rekapitulierenden und der linear-historischen Auslegungstradition wird die Johannesoffenbarung als Geschichtsprophetie mit einer historischen Dimension gedeutet. Im Fall der zyklisch-rekapitulierenden Lesart werden alle Visionen der Offenbarung als „Allegorien und als symbolische Wiederholungen ein und desselben zukünftigen Geschehens am unmittelbar bevorstehenden Ende der irdischen Zeit“ (ebd.) betrachtet, wobei offen gelassen werden kann, wie viel Zeit bis zum Ende verbleibt. Im Fall der linear-historischen Lesart wird die Offenbarung als eine lineare Beschreibung historischer Ereignisse betrachtet, die entweder die gesamte irdische Geschichte umfassen oder auf zukünftige Ereignisse verweisen. Keine der mittelalterlichen Auslegungstraditionen ist von Natur aus apokalyptisch, aber vor allem im Zusammenhang mit der linear-historischen Lesart treten verstärkt apokalyptische und/oder millenaristische Interpretationen auf.

Orthodoxe Auslegungen der Offenbarung haben gemeinsam, dass das „Erlösungspotential der zweiten Parusie“ wichtiger ist als „die Schrecken der ‚letzten Dinge‘“ (beide Zitate REDZICH 2010, S. 96). Auch in der Offenbarung selbst ist der ewige Lohn wichtiger als die Schrecken der Endzeit, die vor allem als Warnung für diejenigen dient, die sich gegen Christus stellen (ebd.). Da sich die mittelalterliche Apokalyptik auf die Zeitspanne vor dem Jüngsten Gericht konzentriert, die in der Offenbarung keine besondere Rolle spielt, spielt die Offenbarung als Quelle nur eine Nebenrolle:

> Die mittelalterliche apokalyptische Literatur konzentriert sich [...] auf eine bestimmte Zeitspanne vor dem Jüngsten Gericht. Es handelt sich größtenteils um negative Gegenentwürfe zur orthodoxen, von Hoffnung geprägten (End-)Zeitdeutung, die den Feind (den Teufel, den Antichristen und seine Anhänger) zu identifizieren und zu personalisieren versuchen und die in aktuellen Not- und Krisensituationen politisch funktionalisiert werden. Apokalyptisches Sprechen meint in diesem Sinne kein exegetisches Verfahren, sondern eine Form der politisch-weltanschaulichen Rede, die sich auf aggressive, spätestens seit der Frühen Neuzeit publizistisch wirksame Weise mit aktuellen politischen, gesellschaftlichen oder kulturellen Mißständen auseinandersetzt. [...] Dazu bedient sie sich einer spezifischen Rhetorik, zu der ein Repertoire an Ausdrucksformen, Bildern, Motiven und Redestrategien gehört, das sich aus biblischen und apokryphen Quellen, aber auch aus der Mythentradition, aus der welthistorisch orientierten Exegese, aus der Historiographie und nicht zuletzt aus der mittelalterlichen Visionsliteratur speist. (REDZICH 2010, S. 96*f*)

Paradoxerweise kann die mittelalterliche Apokalyptik durchaus auf die Bildsprache der Apokalypse zurückgreifen, wurde aber aus anderen Quellen gespeist. Die Verwendung anderer Quellen zur Beschreibung der dem Jüngsten Gericht vorhergehenden Ereignisse gilt jedoch für viele mittelalterliche Texte, die nicht apokalyptisch im Sinne der in der vorliegenden Arbeit verwendeten Definition sind, und in besonderem Maße für den in der vorliegenden Arbeit betrachteten mittelniederländischen Korpus.[64] Dazu kommt, dass ursprünglich apokalyptische Quellen auch „entapokalyptisiert“ verwendet werden können.

[64] In der vorliegenden Arbeit spielt der Aspekt der zeitlichen oder psychologischen Unmittelbarkeit der Erwartung des Jüngsten Gerichts eine entscheidende Rolle für die Definition von Apokalyptik (siehe oben, Kapitel 2.1.2).

Kapitel 3
Die Hauptquellen der endzeitlichen Betrachtungen im mittelniederländischen Korpus

Die Johannesoffenbarung hatte nicht nur einen großen Einfluss auf das mittelalterliche eschatologische Denken und die mittelalterliche Geschichtstheologie. Viel mehr als heute durchdrang die Bildsprache der Offenbarung die Gegenwart der Menschen und spielte auch für die Schriftkultur des Mittelalters eine wichtige Rolle. Die Spannbreite reicht dabei von der Tradierung des Vulgatatextes der Offenbarung, exegetischen Kommentaren, hochtheologischen, populärtheologischen und didaktischen Schriften, bis hin zu epischen, lyrischen und dramatischen Verarbeitungen, sowohl auf Latein als auch in den Volkssprachen.[1] Bezüglich der Ereignisse der Endzeit ist die zusätzliche Einbeziehung populärtheologischer Quellen jedoch geradezu unvermeidbar, da Motive wie der Endkaiser und der Antichrist in der Hochtheologie keine besondere Rolle spielen oder zu abstrakt behandelt werden (siehe oben, Kapitel 2.1.1).[2]

Auch für die in der vorliegenden Arbeit untersuchten Texte ist die Johannesoffenbarung nicht die einzige oder wichtigste Quelle für eschatologisches Gedankengut. So zeugt Jans van Boendale geringer Zugriff auf die Offenbarung nicht von seinem allgemeinen Desinteresse

[1] Für eine Übersicht literarischer Verarbeitungen siehe zum Beispiel EMMERSON 2000.

[2] Vgl. GOW (1995, S. 112): „The moralizing and allegorizing interpretations that looked to Scriptural and patristic authority for information to make sense of the world did not find a place in the majority of late-medieval treatments, which mined the Bible and Fathers for citations that could be used to plate their position in the armour of authority. This distaste for abstract thought and scholarship, this preference for concrete identifications characterize both late-medieval and ‚late-modern' culture."

am Bibeltext, da er andere Bibelbücher nachweislich öfter direkt oder indirekt zitiert.[3] Schon MAK (1959a, S. 248) merkt diesbezüglich an, dass Jan van Boendale zwar Passagen aus dem Neuen Testament in eschatologischen Kontexten gebrauchte, es jedoch merkwürdig sei, dass er trotz seines starken Interesses am Weltende die Johannesoffenbarung nur selten als Quelle heranzog und lieber zu apokryphen und legendenhaften Texten wie dem *Sidrac* griff (ebd., S. 248*f*). In Anbetracht der bisherigen Ausführungen ist die Quellenwahl Jans van Boendale jedoch nicht besonders auffällig. Da sich Jans van Boendale Interesse im vierten Buch des *Lekenspiegel* (und vergleichbar im *Boec vander Wraken*) auf die Zeit vor dem Jüngsten Gericht richtet, über die in der Offenbarung nicht viel konkretes ausgesagt wird, zieht er andere Quellen heran. Auch bei Lodewijk van Velthem, der die Johannesoffenbarung in der Fünften Partie verschiedentlich in universaleschatologischen Kontexten anführt (u. a. in *SH* V, VII, 1, V. 28*f*), ist der Großteil des eschatologischen Gedankenguts nicht direkt auf die Offenbarung zurückzuführen. Die Hauptquelle des achten Buchs der Fünften Partie des *Spiegel Historiael* ist der orthodoxe eschatologische Epilog des *Speculum Historiale* des Vinzenz von Beauvais, während die stärker apokalyptisch gefärbte Endzeitbetrachtung im siebten Buch der Fünften Partie des *Spiegel Historiael* unter anderem auf Daniel, Hildegard von Bingen und Merlin zugeschriebenen eschatologischen Prophezeiungen beruht.

Während des gesamten Mittelalters war neben der Offenbarung auch die in der Forschung manchmal als ‚Kleine Apokalypse' bezeichnete Endzeitrede Christi im NT (vgl. Mt 24 und 25, Mk 13, und Lk 17:20-37) eine wichtige Quelle für eschatologische Betrachtungen. In der Endzeitrede Christi werden die letzten Ereignisse der Geschichte vor dem Auftreten des ‚Menschensohns' als lineare Abfolge beschrieben. Darüber hinaus wurden von den Theologen und anderen an der Endzeit interessierten Autoren weitere orthodoxe Quellen, wie andere eschatologische Bibelbücher, besonders das Buch Daniel, aber auch Apokryphen wie die *Visio Pauli* und das *Evangelium des Nikodemus*, studiert.[4] Einen besonderen Status hatten prophetisch-visionäre Texte wie die *Sibylla Tiburtina* und die *Offenbarung des Pseudo-Methodius*

---

[3] Insgesamt spielt die Bibel als Quelle für den *Lekenspiegel* eine auffällig geringe Rolle (siehe MAK 1959a, S. 221). Dazu kommt, dass die im *Lekenspiegel* nachweisbaren Bibelzitate fast immer indirekt, das heißt aus dem Gedächtnis, zitiert scheinen (ebd., S. 236-239, S. 242). Bei den direkten Bibelzitaten im *Lekenspiegel*, die zum Großteil aus dem Matthäus- oder Johannesevangelium stammen und sich meist auf das Jüngste Gericht beziehen, handelt es sich oft um Teilzitate weit verbreiteter Bibelstellen, die fast als geflügelte Worte zu betrachten sind (ebd., S. 239*f*), wie auch das einzige Zitat aus der Offenbarung: *Want hi sprect selve alsict vinde / Ic ben beghin ende inde* (*Lsp.,* III, 112, V. 161-162, nach Offb 21:6, 22:13 oder 1:8, siehe MAK 1959a, S. 237, Anm. 5), das jedoch nicht im eschatologischen Ausblick im vierten Buch des *Lekenspiegel* steht.

[4] Das lateinische apokryphe *Evangelium des Nikodemus* (*Evangelium Nicodemi*, auch *Gesta Pilati*) ist in seiner im Mittelalter weit verbreiteten zweiteiligen Form wahrscheinlich im fünften Jahrhundert entstanden. Der erste Teil beschreibt die Passion Christi, der zweite Teil Christi Höllenfahrt. Das *Evangelium des Nikodemus* fand Eingang in das *Speculum Historiale* und wurde in verschiedene Volkssprachen übersetzt (siehe MORGAN 1990, S. 205*f*, vgl. MINOIS 1991, S. 88-91, und MCGRATH 2003, S. 88). Der *Lekenspiegel* enthält die einzige vollständige Übersetzung im mittelniederländischen Sprachgebiet (siehe HOFFMANN 1997, S. 337). Siehe HOFFMANN (1997, S. 337-360) zur Rezeption des *Evangeliums des Nikodemus* in der mittelniederländischen Literatur.

(siehe unten, Kapitel 3.1 und Kapitel 3.2).[5] Beide Texte stammen aus dem Einflussbereich des Byzantinischen Reiches, von dem lange Zeit wichtige literarische und theologische Impulse ausgingen (siehe HUNGER 1999). Vor allem der *Pseudo-Methodius* gilt als „[t]he crown of Eastern Christian apocalyptic literature" (MCGINN 1998, S. 70), er hatte einen großen Einfluss auf die eschatologische Literatur des Mittelalters (siehe HEYSE 1999b). Auch jüngere Jenseitsvisionen wie die *Visio Tnugdali* (siehe unten, S. 125) gehörten im Mittelalter zum Allgemeingut.

Überraschenderweise ist *De Ortu et Tempore Antichristi* (entst. um 950) des fränkischen Abts Adso von Montier-en-Der als direkte Quelle für den untersuchten mittelniederländischen Korpus nicht nachweisbar. *De Ortu et Tempore Antichristi* war für lange Zeit das einflussreiche „Handbuch" des verfügbaren Endzeitwissens (siehe FRIED 2001, S. 42-58, vgl. RUSCONI 2000, S. 292*f*).[6] Adso verband in diesem Werk das Motiv des Endkaisers als wichtigsten Gegenspieler des Antichrist mit dem Motiv der vier Weltreiche, denen das römische Reich das letzte sein würde (siehe MCGINN 1998, S. 72*f*, und RUSCONI 2000, S. 292). Es ist nicht eindeutig feststellbar, auf welcher Quelle Adsos Kenntnis der Endkaiserlegende beruht. Adso kannte die *Sibylla Tiburtina* wahrscheinlich nicht, es ist jedoch nicht auszuschließen, dass er den *Pseudo-Methodius* kannte (siehe MCGINN 1998, S. 83). Adsos größter Verdienst liegt in der systematischen Ordnung aller relevanten Passagen bezüglich des Erscheinens des Antichrist in der Endzeit und der begleitenden Ereignisse. Sich vor allem auf die Schriften der Kirchenväter stützend, ist sein Bericht über den Antichrist in Anlehnung an das in seiner Zeit populäre Genre des Heiligenlebens modelliert (siehe MCGINN 1998, S. 82*f*). Adsos Darstellung weicht von der zu seiner Zeit vorherrschenden symbolischen Auslegung in der Nachfolge des Tyconius ab und präsentiert den Antichrist als ein historisches Individuum (ebd., S. 83).

Im Folgenden werden die vier wichtigsten ‚alternativen' Quellen für eschatologisches Gedankengut innerhalb des mittelniederländischen Korpus kurz vorgestellt: die *Sibylla Tiburtina*, die *Offenbarung des Pseudo-Methodius,* das *Speculum Historiale* und der *Sidrac*. Weniger häufig gebrauchte Quellen werden jeweils in ihrem Analysekontext vorgestellt.[7]

---

[5] Die *Sibylla Tiburtina* diente Jan van Boendale mehrmals als Quelle, die *Offenbarung des Pseudo-Methodius* diente sowohl Jan van Boendale als auch Lodewijk van Velthem als Quelle.

[6] Die Datierung des *De Ortu et Tempore Antichristi* folgt MCGINN (1998, S. 82). Brauchbar ist noch immer die Ausgabe in SACKUR 1898*,* die für die vorliegende Arbeit verwendet wurde, die neueste Edition ist VERHELST 1976. Eine englische Übersetzung der wichtigsten Passagen bietet MCGINN 1998, S. 82-87.

[7] Zusätzliche Details und weitere Forschungsliteratur werden im Analyseteil ausgewiesen.

3.1 *Sibylla Tiburtina*

Bei diesem Text handelt es sich um eine Prophezeiung, die vorgibt, die Interpretation eines Traumes durch die heidnische Prophetin oder ‚Sibylle' mit dem Namen Tiburtina zu sein. Die Sibyllen genossen in der griechisch-römischen Antike hohes Ansehen als Staatsorakel, wobei in Rom den Sibyllen von Cumä und Tibur die höchste Verehrung entgegengebracht wurde (siehe SACKUR 1898, S. 117*f*).[8] Das letzte Mal wurden die Sibyllen wahrscheinlich unter Kaiser Julianus im Jahr 363 nach Christus befragt, aber weder das Ende der Staatsorakel noch das sich durchsetzende Christentum vermochten die Tradition vollständig auszulöschen, sondern christlich-orientalisches Gedankengut drang zusätzlich in die Weissagungen der römischen Sibyllen ein (ebd., S. 119-122). Die Weissagungen der Sibyllen wurden während des christlichen Mittelalters weiterhin sehr geschätzt, weil ihnen verschiedene Geburtsankündigungen Christi zugeschrieben wurden, wie zum Beispiel die Marienerscheinung der tiburtinischen Sibylle im Beisein des römischen Kaisers Octavian (auch Augustus genannt), die mittels der *Legenda Aurea* des Jacobus Voragine große Verbreitung fand (siehe MCGINN 1985, S. 21, siehe unten, S. 102, zur *Legenda Aurea*).

Die erste (ursprünglich griechische) Version der *Sibylla Tiburtina* ist wahrscheinlich vor der *Offenbarung des Pseudo-Methodius* entstanden. Sie ist damit der früheste Beleg für das Wiederaufblühen der Apokalyptik im östlichen Römischen Reich im vierten Jahrhundert und vermutlich um das Jahr 380 als Reaktion auf ein konkretes historisches Ereignis, die militärische Niederlage und den Tod Kaisers Flavius Valens bei Konstantinopel, entstanden (siehe MCGINN 1998, S. 43).[9] Der anonyme Autor gab den Geschehnissen im christianisierten römischen Reich und ihrer heilshistorischen Bedeutung in einer neuartigen apokalyptischen Vision Form (ebd.). Die eschatologische Hoffnung richtet sich – wie in der ebenfalls östlichen *Offenbarung des Pseudo-Methodius* – auf das Byzantinische Reich (siehe SACKUR 1898, S. 123*f*). Die *Sibylla Tiburtina* war im Mittelalter jedoch nur in einer Ende des zehnten bis Anfang des elften Jahrhunderts entstandenen Umarbeitung einer verschollenen älteren lateinischen Version bekannt (siehe LERNER 2009, S. 143).[10] Von den christlichen Sibyllinischen

[8] In der lateinischen christlichen Tradition ist nach dem Kirchenvater Laktanz aus dem vierten Jahrhundert meist von zehn Sibyllen die Rede, in einer anderen Tradition analog zu den zwölf Aposteln von zwölf Sibyllen (siehe MCGINN 1985, S. 9 und S. 20). In *Wraken* (I, 18, V. 1522) spricht Jan van Boendale nur von acht Sibyllen.

[9] Laut HOLDENRIED (2006, S. xvii) ist das griechische Original zwischen 378 und 390 entstanden, von dieser Version ist bisher kein Textzeuge bekannt. Eine aus dem sechsten Jahrhundert stammende Version ist herausgegeben in ALEXANDER 1967 und teilweise ins Englische übersetzt in MCGINN 1998, S. 45-49.

[10] Die erste Übersetzung der ursprünglich griechischen Prophezeiung hat wahrscheinlich schon während der Regierungszeit Ottos III. (996-1002) vorgelegen (siehe HOLDENRIED 2006, S. xvii). Die früheste erhaltene Handschrift der lateinischen *Sibylla Tiburtina* stammt aus dem Jahr 1047 (ebd.). Es sind zumindest vier Versionen der zweiten Umarbeitung der *Sibylla Tiburtina* zu unterscheiden. SACKUR (1898, S. 177-187) bietet eine Edition einer der ältesten und am weitesten verbreiteten Versionen, die für die vorliegende Arbeit verwendet wurde.

Büchern zählt die lateinische *Sibylla Tiburtina* – zusammen mit der *Offenbarung des Pseudo-Methodius* – zu den populärsten eschatologischen Prophezeiungen des Mittelalters, dies belegen die umfangreiche handschriftliche Überlieferung sowie zahlreiche volkssprachliche Übersetzungen und Bearbeitungen (siehe MCGINN 1998, S. 45, Anm. 17).[11]

Der Inhalt der im Mittelalter verbreiteten lateinischen Umarbeitung der *Sibylla Tiburtina* lässt sich folgendermaßen zusammenfassen: Nach einer kurzen Einleitung, in der unter anderem die zehn Sibyllen und besonders die tiburtinische Sibylle, die Tiburtina, vorgestellt werden, folgt die Ausdeutung einer Traumversion durch die Tiburtina auf Wunsch des römischen Kaisers Trajan, der dadurch beunruhigt war, dass alle hundert Senatoren Roms gleichzeitig von neun blutigen Sonnen geträumt haben. Die Auslegung des Traumes gipfelt in einer Prophezeiung, in der die Tiburtina den stetigen Niedergang der Menschheit mit einem apokalyptischen Finale nach neun Generationen voraussagt. Für die neunte Generation kündigt die Tiburtina eine Reihe der Herrschaft des Endkaisers unmittelbar vorhergehende Herrscher an (die so genannte Königsliste), den Endkaiser Constans (*rex Romanorum et Grecorum*) selbst, die Herrschaft des Antichrist sowie das Jüngste Gericht.[12] Bei einem Großteil der Königsliste handelt es sich um eine *ex eventu*-Prophezeiung (siehe unten, S. 74), da die nur mit dem ersten Buchstaben ihres Namens verschlüsselt angedeuteten historischen Herrscher einfach zu identifizieren sind.[13]

Die in der *Sibylla Tiburtina* enthaltene Königsliste ist in der Forschung sehr bekannt. Die mit der Aktualisierung dieser Liste verbundenen politisch-polemischen Verwendungsmöglichkeiten der *Sibylla Tiburtina* werden oftmals als ausschlaggebend für ihre große Beliebtheit im Mittelalter betrachtet (siehe HOLDENRIED 2006, S. xvii*f*). Dieses einseitige Verständnis der mittelalterlichen Rezeption der *Sibylla Tiburtina* beruht auf der lange Zeit tonangebenden Edition von Sackur (1898), in der die Aktualisierung der Liste der letzten Könige vor dem Endkaiser als wichtigstes Kennzeichen des Textes betrachtet wird und der Text dementsprechend herausgegeben ist (siehe HOLDENRIED 2006, S. 3-30). Die Untersuchung der gesamten mittelalterlichen lateinischen Überlieferung der *Sibylla Tiburtina* zeigt, dass die Überlieferung in vier verschiedene Stränge zerfällt und in vielen Fällen keine Aktualisierung der Königsliste vorgenommen ist, das heißt, dass der Text überwiegend unpolitisch verstanden wurde (ebd., S. xviii*f*). Anstelle der politischen Lesung kristallisiert sich vielmehr eine christologische Lesung als bedeutendste mittelalterliche Lesung der lateinischen

[11] Zur handschriftlichen Überlieferung grundlegend ist HOLDENRIED 2006, vgl. SACKUR 1898, S. 126-128. Die frühesten volkssprachlichen Rezeptionszeugnisse sind zwei französische Übersetzungen aus dem zwölften und dem späten dreizehnten Jahrhundert (siehe LERNER 2009, S. 82, Anm. 40).

[12] Die *Sibylla Tiburtina* kennt eine komplizierte Textgenese, die sich aufgrund einiger nicht erhaltener Zwischenstufen nur schwer rekonstruieren lässt. So enthalten die älteren griechischen Versionen noch keine Referenz auf den Endkaiser und ist es unsicher, wann diese in die Tradition gelangt ist (siehe MCGINN 1998, S. 43*f*). Es ist möglich, dass der *Pseudo-Methodius* die Quelle für dieses Motiv war (ebd., S. 44).

[13] Das Ende der *Sibylla Tiburtina* – ab dem Auftreten des Endkaisers – ist übersetzt in MCGINN 1998, S. 49*f*. Siehe HOLDENRIED 2006, S. xix-xxi, für eine ausführlichere Zusammenfassung.

Sibylla Tiburtina heraus (ebd., S. xxi). Die in vielen Handschriften enthaltene umfangreiche christologische Passage scheint für viele mittelalterliche Leser als unabhängige Bestätigung der Göttlichkeit Christi der wichtigste Teil der *Sibylla Tiburtina* gewesen zu sein (ebd., S. xx*f*).[14]

Bisher liegt noch keine umfassende Untersuchung der volkssprachlichen Rezeption der *Sibylla Tiburtina* vor. Im Korpus nutzt sie nur Jan van Boendale für *Wraken* und den *Lekenspiegel*. Obwohl ihre Verwendung in *Wraken* auf ein gesteigertes Interesse für die politisch-polemischen Aktualisierungs- und Ausdeutungsmöglichkeiten der Königsliste und des Motivs des Endkaisers hinweisen könnte (siehe unten, Kapitel 6.3), ist in diesem Text eine Bearbeitung der gesamten *Sibylla Tiburtina* enthalten.[15] Im zweiten Buch des *Lekenspiegel* gibt Jan van Boendale nur den christologischen Teil der *Sibylla Tiburtina* wieder (vgl. *Lsp.*, II, 64), für die Endzeitprophezeiung im vierten Buch macht er keinen Gebrauch von ihr.

3.2 *Offenbarung des Pseudo-Methodius*

Nach dem heutigen Stand der Forschung handelt es sich bei der *Offenbarung des Pseudo-Methodius* um einen ursprünglich syrischsprachigen Text, der in einem syrisch-christlichen Milieu gegen Ende des siebten Jahrhunderts entstanden ist.[16] Um seiner politischen Botschaft mehr Nachdruck zu verleihen, legte der anonyme Autor seine Worte dem im frühen vierten Jahrhundert als Märtyrer gestorbenen Bischof Methodius von Patara in den Mund (siehe MCGINN 1998, S. 70). Die *Offenbarung des Pseudo-Methodius* ist in der Forschung unter verschiedenen Namen bekannt, geläufig ist neben den Kurztiteln *Pseudo-Methodius* und *Relevationes* auch die Bezeichnung *Apokalypse des Pseudo-Methodius*. Letztere Bezeichnung ist jedoch irreführend, da das Werk eher dem Genre Predigt als dem Genre Apokalypse zuzurechnen ist (siehe REININK 1993, S. 83, Anm. 81).

Einer der wichtigsten Beiträge der *Offenbarung des Pseudo-Methodius* zur eschatologischen Tradition ist die Legende vom Weltkaiser der Endzeit (siehe unten, Kapitel 6.3), der erfolgreich gegen heidnische Völker, besonders die Muslime, kämpft. Der Endkaiser ist in der ursprünglichen *Offenbarung des Pseudo-Methodius* ein byzantinischer Herrscher, da ‚Rom' in diesem Text mit dem Oströmischen Reich gleichgesetzt wird. Vermutlich wurde die erste latei-

---

[14] Die christologische Passage ist in der Ausdeutung der vierten Generation enthalten.

[15] Im *Boec vander Wraken* (I, 20) spielt auch der christologische Teil eine große Rolle. In dieser Passage richtet sich die Sibylle unter anderem gegen die Juden, die nicht an Christus als Messias glauben (siehe VAN GERVEN 1988, S. 6).

[16] Die syrische Version ist herausgegeben in REININK 1993. REININK (1988, S. 85, Anm. 15) argumentiert für eine Entstehung um 691/692, MCGINN (1998, S. 70) hält auch eine etwas frühere Entstehung (kurz nach 660) für denkbar.

nische Übersetzung der syrischen *Offenbarung des Pseudo-Methodius* Anfang des achten Jahrhunderts in Angriff genommen, weil man angesichts der militärischen Erfolge der Muslime im lateinischen Westen glaubte, dass sich diese Prophezeiung erfüllte (siehe MCGINN 1998, S. 72, Anm. 19).

Die lateinische Übersetzung der *Offenbarung des Pseudo-Methodius* (im Folgenden kurz *Pseudo-Methodius*) zählt – zusammen mit der *Sibylla Tiburtina* – zu den weitverbreitetsten und einflussreichsten eschatologischen Texten des Mittelalters, dessen Autorität nur von der Bibel (Johannesoffenbarung und Buch Daniel) sowie den Schriften der Kirchenväter übertroffen wird (siehe REININK 1988, S. 82*f*, und MCGINN 1998, S. 71-73).[17] Inhaltlich zerfällt der *Pseudo-Methodius* in zwei Teile. Der erste Teil beschreibt die Weltgeschichte ab Adam und Eva, der zweite Teil des *Pseudo-Methodius* (Kap. 10-13) ist als Endzeitprophezeiung gestaltet: er beginnt mit *ex eventu*-Prophezeiungen (siehe unten, S. 74) und geht dann in echte Prophezeiungen über.[18] Zunächst wird in einer Version der Alexanderlegende erzählt, wie Alexander der Große die wilden Stämme Gog und Magog hinter einer die „Brüste des Nordens" genannten Bergkette bis zur Endzeit eingeschlossen hat. In der Endzeit werden erst die wilden barbarischen ‚Söhne Ismaels' (= die Muslime) Persien und den Nahen Osten als Strafinstrument Gottes für die Sünden der Christen verwüsten, bis sie vom letzten mächtigen christlichen Herrscher, dem Endkaiser, vernichtet werden. Die sich auf den Sieg des Endkaisers anschließende Friedenszeit wird durch den Ausbruch der von Alexander eingeschlossenen Völker beendet. Sie werden schließlich von einer himmlischen Macht besiegt (als Engel identifiziert in SACKUR 1898, S. 43). Der Endkaiser wird bis zum Erscheinen des Antichrist in Jerusalem herrschen, dann hängt er seine Krone freiwillig am Kreuz Christi auf Golgatha auf und übergibt sein Königreich dem Gottessohn. Das Kreuz und die Krone werden in den Himmel aufgenommen, der Endkaiser stirbt und die Herrschaft des Antichrist entfaltet ihr volles Ausmaß.

Zum einen wurde die *Offenbarung des Pseudo-Methodius* in ihrer Gänze als eigenständiger Abriss der Weltgeschichte rezipiert, der in Kurzform die heilshistorische Einbettung der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft bietet, zum anderen war für viele Autoren die Endzeitprophezeiung besonders interessant, die teilweise politisch aktualisiert und selbstständig rezipiert wurde (siehe SACKUR 1898, S. 7). Für die Autoren des untersuchten Korpus scheint der historische Teil des *Pseudo-Methodius* nicht besonders interessant gewesen zu sein, er wird nur im *Boec vander Wraken* (II, 1) rezipiert. Jan van Boendale folgt hier entweder einer gekürzten Vorlage oder er hat eine längere Vorlage eigenständig gekürzt.[19] Ein Grund für die

[17] Die große Anzahl erhaltener Handschriften und Drucke bezeugt die Popularität des *Pseudo-Methodius* im Mittelalter (siehe LAUREYS & VERHELST 1988 und AERTS & KORTEKAAS 1998 zur Überlieferung).

[18] Siehe MCGINN 1998 (S. 73-76) für eine englische Übersetzung dieser Kapitel.

[19] Bisher lässt sich schwer bestimmen, welche Version des *Pseudo-Methodius* einem mittelalterlichen Autoren vorlag, da eine abschließende Untersuchung der vier lateinischen Überlieferungsstränge sowie eine moderne Edition ausstehen (siehe MCGINN 1998, S. 72). Bis dahin muss sich die Forschung mit exemplarischen Ausgaben einzelner Versionen behelfen oder sich der handschriftlichen Tradition zuwenden (siehe die Beschreibung des Editionsvorhabens zum

Aufnahme in das die Partei des römisch-deutschen Kaisers ergreifende *Boec vander Wraken* könnte die reichshistorische Ausrichtung des historischen Teils des *Pseudo-Methodius* gewesen sein, in dessen Mittelpunkt die verschiedenen Weltreiche von Babylon bis Rom stehen, während die biblisch-jüdische Geschichte fast vollständig fehlt (vgl. SACKUR 1898, S. 11). Es sind jedoch vor allem die eschatologischen Vorstellungen im zweiten Teil des *Pseudo-Methodius*, die für den untersuchten mittelniederländischen Korpus relevant sind, sie sind im *Lekenspiegel*, im *Boec vander Wraken* und über die Vermittlung durch das *Speculum Historiale* in der Fünften Partie des *Spiegel Historiael* enthalten.

3.3 *Speculum Historiale*

Die lateinische Weltchronik *Speculum Historiale* (jüngste Fassung ca. 1256-1259) des Dominikanermönches Vinzenz von Beauvais ist die Hauptquelle der umfangreichsten mittelniederländischen Weltchronik – dem *Spiegel Historiael*.[20] Da das *Speculum Historiale* mit dem Jahr 1254 aufhört, musste sich Lodewijk van Velthem für seinen Teil des *Spiegel Historiael* ab diesem Jahr alternativen Quellen zuwenden. Er verließ sich vor allem auf eigene Observationen, mündliche Informationen und verschiedene lateinische, französische und mittelniederländische Quellen, wie den *Slag van Woeringen* von Jan van Heelu (siehe BESAMUSCA 2009). Für das achte und letzte Buch der Fünften Partie kehrte Lodewijk van Velthem wieder zum *Speculum Historiale* zurück und übersetzte beziehungsweise bearbeitete dessen eschatologischen Epilog, den *Epilogus Speculi Historialis: continens tractatum de ultimis temporibus* (‚Epilog zum Speculum Historiale: ein Traktat über das Ende der Zeiten beinhaltend‘, im Folgenden kurz *Epilogus*).[21] Im *Epilogus* werden der Ablauf der Endzeit, zum Beispiel die Vorzeichen des Gerichts, das Jüngste Gericht sowie die Charakteristiken der eschatologischen Endstationen Himmel und Hölle ausführlich beschrieben.

Pseudo-Methodius in LAUREYS & VERHELST 1988 und die Forschungsübersicht in MCGINN 1998, S. 70-73). Der *Pseudo-Methodius* wird in der vorliegenden Arbeit nach der noch immer brauchbaren Edition einer frühen Version zitiert (SACKUR 1898, S. 59-96). Inzwischen ist eine neue Edition der ältesten griechischen und lateinischen Übersetzung mit einer ausführlichen begleitenden Studie erschienen (AERTS & KORTEKAAS 1998). Später waren vor allem stark gekürzte Bearbeitungen im Umlauf (siehe LERNER 2009, S. 54, Anm. 34, und MCGINN 1998, S. 72). Eine der Kurzfassungen ist herausgegeben in RUDOLF 1976.

[20] Jacob van Maerlant war der erste volkssprachliche Dichter, der sich an eine Übersetzung des *Speculum Historiale* in diesem Umfang wagte; die nächste volkssprachliche Übersetzung (Altfranzösisch) wurde erst im Jahr 1333 fertiggestellt (siehe VAN OOSTROM 2006, S. 546). Siehe oben (S. 19*ff*) zur Entstehungsgeschichte des *Spiegel Historiael*.

[21] Es ist unsicher, ob Lodewijk van Velthem von Anfang an einen eschatologischen Epilog geplant hat. Die Inhaltsankündigung der Fünften Partie am Ende der Vierten Partie (*Die ordinancie van der vijfter pertien van den Spieghel*

Das *Speculum Historiale* war als Faktensammlung für die Lehre und Predigt von allem im lateinischen Westen zur Verfügung stehenden autoritativen Wissen für Vinzenz' lateinkundige Ordensbrüder bestimmt und ist somit ein typisches Produkt lateinischer Gelehrtheit, das nicht nur wegen seines Umfangs fast ausschließlich in Klosterbibliotheken anzutreffen war, was darauf hinweist, dass Lodewijk van Velthem Zugang zu der Bibliothek eines (Brabanter) Klosters oder eines Kapitels hatte (siehe BESAMUSCA 2009, S. 78). Die am weitesten verbreitete Version des *Speculum Historiale* wird als ‚Douai-Version' bezeichnet; sie diente auch als Vorlage für den Douaier Druck aus dem Jahr 1624, der meist wegen des Fehlens einer modernen Edition als Referenz benutzt wird.[22] Der Druck enthält im Vergleich zur Manuskriptversion zusätzliche Passagen, weshalb die Kapitelzählung in Druck- und Manuskriptversion voneinander abweicht, und es fehlen auch einige Passagen, so endet das letzte Kapitel vor dem eschatologischen Epilog abrupt, während die Manuskriptversion den vollständigeren Text gibt (siehe VOORBIJ 1991, S. 116*f*, und ebd., S. 188-209).

Die Douai-Version*,* die Lodewijk van Velthem wahrscheinlich vorlag, ist unter der Schirmherrschaft des französischen Königs Ludwig IX. (der Heilige) entstanden. Der Einfluss des französischen Königshauses macht sich unter anderem im eschatologischen Epilog des *Speculum Historiale* dadurch bemerkbar, dass die populäre Legende vom römischen Endkaiser und die Unterteilung der Weltgeschichte in vier aufeinanderfolgende Reiche – mit dem römischen Reich als krönendem Abschluss – nur gestreift oder vollständig ausgelassen werden. Im *Speculum Historiale* ist die Geschichte der französischen Könige wichtiger als die der römisch-deutschen Kaiser, und für Elemente der Reichseschatologie ist kein besonderer Platz eingeräumt (siehe HAEUSLER 1980, S. 78). Nur am Rande tritt ein *Rex christianorum* auf, der die Sarazenen besiegt, aber keine weitere Funktion hat (*Speculum Historiale*, Kap. 107, siehe HAEUSLER 1980, S. 78). In der korrespondierenden Passage in der *Offenbarung des Pseudo-Methodius* ist an dieser Stelle von einem *rex Gregorum siue Romanorum* (SACKUR 1898, S. 89) die Rede (zum *Pseudo-Methodius* siehe oben, Kapitel 3.2).[23] Es ist sicherlich nicht verkehrt anzunehmen, dass der fehlende Bezug auf die Reichseschatologie ein entscheidender Grund für die stärker die Rolle des Endkaisers betonende Umarbeitung dieser Darstellung und die Heranziehung weiterer Endzeitprophezeiungen war (siehe unten, Kapitel 6.3, und WUTTKE 2011).

Hystoriaele) ist nur fragmentarisch überliefert und hört mit dem sechsten Buch auf (Sign. Gent, UB, 2541, 11 (fragm.), herausgegeben in DE VRIES & VERWIJS 1861-1879, Bd. 3, S. 426-434).

[22] Siehe VOORBIJ 1991 (vgl. WEIGAND 1991, S. 39-76) zur phasierten Entstehung des *Speculum Historiale* und zur lateinischen Überlieferung. Auch wenn die Manuskriptversion laut VOORBIJ (1991, S. 116*f* und S. 188-209) an vielen Stellen die bessere Lesart zu geben scheint, wird in der vorliegenden Arbeit das *Speculum Historiale* konform der Forschungstradition nach dem Druck Douai 1624 (Nachdruck 1965) zitiert. Über die Seite des ‚Atelier Vincent de Beauvais' steht die Transkription eines aus dem vierzehnten Jahrhundert stammenden Manuskripts der Douai-Version zur Verfügung (Douai B.M. 797, http://atilf.atilf.fr/bichard, Stand 20.02.2016).

[23] Auch in der gleichfalls im Einflussgebiet des französischen Königshauses entstandenen *Historia Scholastica* des Petrus Comestor (siehe unten, S. 77) fehlt ein Verweis auf den Endkaiser, obwohl Comestor die *Offenbarung des Pseudo-*

3.4 *Boek van Sidrac*

Das mittelniederländische *Boek van Sidrac* (im Folgenden kurz *Sidrac*) nimmt innerhalb des untersuchten Korpus eine besondere Stellung ein, da es zum einen als selbstständiger Text betrachtet wird, zum anderen als eine der Hauptquellen des *Lekenspiegel* gilt. Es diente als wichtige Quelle für den universaleschatologischen Ausblick im vierten Buch des *Lekenspiegel* und für die Behandlung vieler individualeschatologischer Themen und ist eine der wenigen namentlich genannten Quellen.[24]

Der mittelniederländische *Sidrac* ist eine recht wörtliche Übersetzung des anonymen *Livre de Sydrac* (auch *Sydrac le philosophe, la livre de la fontaine de toutes sciences,* im Folgenden kurz *Sydrac*), einem im französischen Sprachgebiet sehr weit verbreiteten volkssprachlichen Prosatext (siehe REYNAERT 2002, S. 129).[25] Es ist nicht bekannt, wer die mittelniederländische Übersetzung angefertigt hat. Die Vermutung, dass der *Sidrac* das einzige Prosawerk Jans van Boendale sei (siehe MAK 1957b), konnte bisher weder bewiesen noch entkräftet werden.[26]

Der größte Teil des *Sidrac* besteht aus einem Frage-Antwort-Dialog zwischen dem heidnischen König Bottus (frz. Boctus) und dem weisen Mann Sidrac (frz. Sydrac). Der didaktische Dialog ist in eine narrative Rahmenhandlung eingebettet, laut der Sidrac 847 Jahre nach dem Tod Noahs geboren wurde und über die Gabe des Wissens aller vergangener und zukünftiger Ereignisse, des christlichen Gottesdienstes und der göttlichen Schöpfung verfügt. Durch die Rahmenhandlung werden die Antworten Sidracs zusätzlich autorisiert (siehe LIE [ET AL.] 2006, S. 13). Wie bei anderen *ex eventu*-Prophezeiungen sind die Ereignisse bis zum unmittelbaren Entstehungszeitraum der Prophezeiung relativ einfach zu erkennen. In einer *ex eventu*-Prophezeiung (*Vaticinium ex eventu*) werden – aus der Perspektive des Urhebers der Prophezeiung – in der Vergangenheit liegende Ereignisse in verschlüsselter Form in die Prophezeiung aufgenommen, die dann zurückdatiert wird, so dass es erscheint, als ob diese

---

Methodius ansonsten häufig herangezogen und wesentlich zu ihrer Autorität im lateinischen Westen beigetragen hat (siehe MÖHRING 2000, S. 333*f*).

[24] Im Folgenden wird mit der Bezeichnung *Sidrac* auf die mittelniederländische Übersetzung verwiesen und mit *Sydrac* auf die französische Vorlage. Der *Sidrac* wird zitiert nach der Edition VAN TOL 1936 unter Angabe der Seitenzahl in dieser Edition (aber ohne Übernahme der Zeilenzählung). Eine Selektion Fragen aus dem *Sidrac* mit Erklärungen und Übersetzungen ins moderne Niederländisch bietet LIE [ET AL.] 2006. Im Gegensatz zu Fragen zum Schicksal der Seele nach dem Tod (ebd., S. 31*f*) wurde keine der universaleschatologischen Fragen aufgenommen.

[25] Bezüglich der Edition des *Livre de Sydrac* (RUHE 2000) kritisiert SCHMIEDER 2005, S. 69, Anm. 15, ihre Beschränkung auf die drei längsten Handschriften der zweiten Fassung, wodurch die vielgestaltige handschriftliche Überlieferung nur beschränkt wiedergegeben ist und weiterhin die Einsicht der Originale für tiefergehende vergleichende Analysen notwendig ist. Siehe WINS 1993 für eine Übersicht über die Forschung zum französischen *Sydrac*.

[26] Obwohl Jans van Boendale Autorschaft nicht endgültig bewiesen ist (siehe VAN ANROOIJ 1994a, S. 133, REYNAERT 2002, S. 128*f*, und LIE [ET AL.] 2006, S. 16, vgl. WUTTKE 2014), wird ihm der *Sidrac* in einigen neueren Studien noch immer zugeordnet (z. B. SCHLUSEMANN 2011, S. 173-175).

Ereignisse richtig vorausgesagt wurden, was die Legitimität der eigentlichen Prophezeiung steigert (siehe LERNER 2009, S. 185*f*). Die Technik der Prophezeiung *ex eventu* ist eng mit der Zuschreibung mittelalterlicher anonymer Prophezeiungen einer anerkannten prophetischen Autorität verbunden (siehe unten, Kapitel 7). Eine Besonderheit des *Sidrac* ist die Verwendung von verschlüsselten Namen für die wichtigsten in der Zukunft auftretenden Völker, Personen und Plätze.[27]

Der französische *Sydrac* ist wahrscheinlich im Heiligen Land originär auf Französisch entstanden, der dortigen Umgangssprache, und erreichte relativ kurz nach dem Jahr 1260 den lateinischen Westen (siehe SCHMIEDER 2006b, S. 284, bes. Anm. 19).[28] Der große Erfolg des *Sydrac* führte zu einer komplizierten Überlieferungslage; sowohl von der ersten als auch der wesentlich mehr Fragen enthaltenden zweiten Redaktion sind zahlreiche Handschriften und Fragmente überliefert (ebd., vgl. WEISEL 1993 und RUHE 2000, S. ix).[29] Im französischen Sprachgebiet scheint die Rezeption in den höchsten adligen Kreisen stattgefunden zu haben (siehe VAN TOL 1936, S. xxxiii). Der *Sydrac* wurde außer ins Mittelniederländische, auch ins Provenzalische, Deutsche, Italienische und Englische übersetzt (ebd., S. xxxviii-xl, vgl. BECKERS 1978-2004).

Der mittelniederländische *Sidrac* enthält 421 Fragen und beruht mit hoher Wahrscheinlichkeit auf dem älteren β-Zweig der französischen Überlieferung, der um die sechshundert Fragen enthält (siehe VAN TOL 1936, S. xl). Er ist circa 1318-1329 entstanden, auf jeden Fall zumindest teilweise vor dem *Lekenspiegel*.[30] Die Überlieferung des *Sidrac* fällt in zwei Gruppen auseinander, wobei die südniederländische Handschrift Oxford, Bodleian Library, Marshall 28 (Ende 15. Jh.), die als Grundlage der einzigen Edition (VAN TOL 1936) diente, zu der näher am französischen Original stehenden Gruppe gehört (ebd., S. xii). Die umfangreiche handschriftliche und gedruckte Überlieferung lässt auf eine hohe Popularität des *Sidrac* bis in die erste Hälfte des sechzehnten Jahrhunderts schließen.[31] Der mittelniederländische *Sidrac* wurde im fünfzehnten und sechzehnten Jahrhundert auch in einige deutsche Dialekte übertragen (siehe VAN ANROOIJ 2006, S. 10).

---

[27] Die verschlüsselten Anspielungen auf Orte und Namen im französischen *Sydrac* – so steht *la cite du Fils de Dieu* für ‚Jerusalem' – haben durch den Reiz der Verfremdung zum Unterhaltungswert des Textes beigetragen, dennoch wurden sie in vielen Handschriften durch Interlinearglossen aufgelöst (siehe TÜRK 2000, S. 196, vgl. RUHE 2000, S. xiii, und SCHMIEDER 2006b, S. 284*f*). Im *Sidrac* sind die Interlinearglossen teilweise in die Übersetzung gelangt (siehe u. a. VAN TOL 1936, S. 217, Anm. 6).

[28] SCHMIEDER (2006b, S. 286) argumentiert für ein Entstehungsdatum kurz nach 1268, da das letzte mit Sicherheit identifizierbare historische Ereignis in der Endzeitprophezeiung die Eroberung Antiochias in diesem Jahr ist.

[29] Die Edition RUHE 2000 basiert auf der jüngeren und umfangreicheren zweiten Redaktion des *Sydrac* und enthält 1227 Fragen.

[30] Siehe VAN TOL 1936, S. xli*f*, und REYNAERT 2002, S. 128*f*, zur Datierung des *Sidrac*. Siehe VAN TOL 1936, S. lxviii-lxix (vgl. MAK 1957b), für eine Gegenüberstellung der Kapitel des *Lekenspiegel* mit den ihnen entsprechenden Kapiteln des *Sidrac*.

[31] Neben der in der Edition des *Sidrac* (VAN TOL 1936) als O bezeichneten Oxforder Handschrift ist der *Sidrac* auch in der berühmten Comburger Handschrift (Hs. Stuttgart, Württembergische Landesbibliothek, Cod. poet. et phil.

Beim *Sidrac* handelt es sich wie auch beim *Lekenspiegel* um eine popularisierende volkssprachliche Darstellung enzyklopädischen Wissens aus dem Bereich der *Latinitas*, die an die spezifische Lebenswelt und den Wissenshorizont von Laien angepasst ist (siehe VAN TOL 1936, S. xxvi*f*, und LIE [ET AL.] 2006, S. 15, vgl. TÜRK 2000, S. 199).[32] Bezüglich der Repräsentativität des im *Sidrac* vermittelten Wissensstandes ist jedoch die Einschränkung angebracht, dass der *Sidrac* den Wissensstand des dreizehnten Jahrhunderts, dem Entstehungszeitraum der französischen Vorlage, wiedergibt (siehe LIE [ET AL.] 2006, S. 12*f*). Auffälligerweise impliziert Jan van Boendale im *Lekenspiegel*, dass es sich beim ursprünglich französischen *Sydrac* um eine lateinische Quelle handelt (*seeght dlatijn*, *Lsp.*, IV, 140, V. 97). Möglicherweise versucht Jan van Boendale auf diese Art und Weise bewusst Zweifel an der Autorität seiner Quelle zu vermeiden, da lateinische Quellen in gelehrten Kreisen höheres Ansehen genossen, oder diese Anspielung nimmt die fiktive Entstehungsgeschichte des französischen *Sydrac* wieder auf (siehe WUTTKE 2014, S. 106). Daher ist es umso interessanter zu wissen, dass der *Sydrac* fest in der lateinischen Tradition verwurzelt ist, da er wiederum zu einem Großteil auf dem *Lucidaire* beruht, einer französischen Übersetzung des sehr beliebten populärtheologischen *Elucidarium* (12. Jh.) des Honorius Augustodunensis.[33]

2⁰ 22 (entst. ca. 1380-1425, Ost-Flandern, vermutlich Gent)) überliefert, dort fehlen jedoch Teile des eschatologischen Epilogs. Weitere Textzeugen sind Brüssel, Koninklijke Bibliothek, 1714; *olim* Hamburg, Staats- und Universitätsbibliothek, Cod. germ. 24 fol.; Kaliningrad, Universitätsbibliothek, 903; London, British Museum, Add. 10.286, außerdem existieren einige Fragmente (siehe DESCHAMPS 1972, S. 73-77, vgl. VAN TOL 1936, S. xlvi-lxiv, BECKERS 1972, BECKERS 1978-2004, LIE [ET AL.] 2006, S. 9-18, und die Informationen unter dem Stichwort ‚Boec van Sidrac' in der Datenbank der *Bibliotheca Neerlandica Manuscripta* (Datenbank abrufbar unter: http://www.bibliotheek.leidenuniv.nl/bijzondere-collecties/handschriftenarchievenbrieven/bnm.html, Stand: 21.08.2016). Der *Sidrac* war bis in die Druckperiode populär; von der gedruckten Edition sind elf Auflagen bekannt (siehe VAN ANROOIJ 2006, S. 9).

[32] Der *Sidrac* ist aufgrund des ständigen Themenwechsels schwer als Nachschlagewerk benutzbar. Auch wenn in den meisten Handschriften der Inhalt durch ein Register erschlossen wird, ist der Leser gezwungen, sich alle Fragen im Register durchzulesen, um sich die für ihn interessanten Fragen herauszufiltern (siehe RUHE 2000, S. xv). Jan van Boendale hat für den *Lekenspiegel* das im *Sidrac* enthaltene Wissen in eine besser aufnehmbare geordnete Form gebracht (siehe BRINKMAN 1998, S. 56). Seine Auswahl ist selektiv: sexuelle Themen werden umgangen, das theologische Wissen ist auf das für die Praxis notwendige Grundwissen beschränkt – die Sünde des Neides wird zum Beispiel nur ausführlich behandelt, weil sie Gelegenheit für Gesellschaftskritik bietet –, gleichzeitig ist aber dem Ablauf der Heilsgeschichte hohe Aufmerksamkeit gewidmet, und die zusätzlich herangezogenen unorthodoxen Quellen führen dazu, dass einige im *Lekenspiegel* behandelte Details kaum in anderen volkssprachlichen Schriften anzutreffen sind (ebd., S. 57).

[33] Siehe TÜRK 2000 zum *Lucidaire* im Allgemeinen und einer Edition der altfranzösischen Übersetzung I. Siehe ebd. (S. 114-132) zur Eschatologie des *Lucidaire* im Vergleich zum *Elucidarium*. Das *Elucidarium* ist herausgegeben in LEFÈVRE 1954. Verschiedene mittelniederländische Übersetzungen des *Elucidarium* sind herausgegeben und besprochen in KLUNDER 2005; die Verweise in der vorliegenden Arbeit auf den *Vers-Lucidarius* beziehen sich auf diese Ausgabe. Siehe RUHE 1993 zur Verbreitung des *Elucidarium* im romanischen und englischen Sprachgebiet. Siehe TÜRK 2000 (S. 191-199) zur Bearbeitungsstrategie im *Sydrac* und ebd. (S. 203*f*) für eine Gegenüberstellung der korrespondierenden Fragen- und Kapitelnummern in *Sydrac* und *Lucidaire*.

Das *Elucidarium* – ein Lehrdialog über den kirchlichen Glauben – war ursprünglich für die Vermittlung dogmatischen Grundwissens an Theologiestudenten konzipiert und beruht auf einer breiten Quellengrundlage von patristischen bis scholastischen Texten; aufgrund des einführenden Charakters werden die einzelnen Konzepte aber nicht diskutiert, sondern alle Aussagen als allgemeingültige Wahrheiten präsentiert (siehe KLUNDER 2005, S. 16-21). Dadurch unterscheidet sich die Aufarbeitung des theologischen Materials grundlegend von scholastischen Schriften, in denen meist verschiedene Aspekte diskutiert werden (siehe TÜRK 2000, S. 77).

Das dritte Buch des *Elucidarium* ist dem zukünftigen Leben gewidmet (für eine Zusammenfassung siehe OTT 1990, S. 71). Obwohl das *Elucidarium* von einem Scholastiker geschrieben wurde, enthält es viele volkstümliche Vorstellungen, die es Gelehrten wie Albertus Magnus suspekt machten und zur Beschäftigung der Inquisition mit seinen Lehrmeinungen führte (siehe TÜRK 2000, S. 3, vgl. OTT 1990, S. 71). Honorius Augustodunensis hat einige apokryphe Motive aufgenommen, die in der exegetischen Literatur nicht belegt sind, die aber in der volkssprachlichen Literatur weiterwirkten (siehe GRIMM 1977, S. 148-150). Das bedeutet, dass diese Motive zunächst aus apokryphen Quellen in eine gelehrte Schrift Eingang fanden und von dort wiederum aufgrund der gelehrten Autorität in volkssprachliche Schriften gelangten und deshalb keine direkten Rückschlüsse auf die Vorstellungswelt der volkssprachlichen Autoren zulassen. Wegen der hohen Popularität des *Elucidarium* und seiner volkssprachlichen Bearbeitungen, wie dem *Sydrac*, ist es schwer, den Ursprung der einzelnen Motive nachzuweisen.[34]

[34] Auch liegen weder eine grundlegende Quellenanalyse des *Elucidarium* noch des *Sydrac* vor. Da dem *Elucidarium* aufgrund seiner weiten Verbreitung und Rezeption eine wichtige Rolle für die mittelalterliche religiöse Mentalitätsgeschichte zukommt (siehe TÜRK 2000, S. 3), wurde es stichprobenweise zum Vergleich herangezogen.

Kapitel 4
Theologisches Wissen für Laien des späteren Mittelalters

Der biblische Kanon bildete sich in der Antike aus und war zu Beginn des Mittelalters abgeschlossen.[1] Seit dem formt auch die Offenbarung des Johannes, deren Authentizität in der Frühperiode der Kanonbildung nicht unbestritten war, einen festen Bestandteil des neutestamentlichen Kanons der lateinischen Kirche (siehe RIEDLINGER 1999, Sp. 748). Als autoritative Vorlage für Bibelauslegungen und Übersetzungen diente im Mittelalter die als Vulgata bezeichnete Revision des Alkuin der altlateinischen Übersetzung des Hieronymus.[2] Da weiterhin unterschiedliche lateinische Bibeltexte im Umlauf waren, unternahm man im dreizehnten Jahrhundert an der Pariser Universität, dem intellektuellen Zentrum Europas, eine erneute Revision mit dem Ziel der textlichen Uniformität des Vulgatatextes: die so genannte Pariser Bibel (siehe BERNT 1999a, Sp. 42). Einen mit der Bibel vergleichbaren Status hatte die *Historia Scholastica* (entst. 1169-1173) des Pariser Theologen Petrus Comestor. Das lässt sich aus der breiten Überlieferung, vor allem aber aus dem Fakt, dass *biblia* im Mittelalter sowohl die Vulgata als auch die *Historia Scholastica* bezeichnen kann, schließen. Die *Historia Scholastica* war ursprünglich als Einführung in die Bibel für theologische Studien konzipiert. Sie bietet den Bibelstoff als narrative Geschichte an, wobei der eigentliche Bibeltext oft stark gestrafft ist, dafür aber Material aus alternativen Quellen, wie

[1] Über den genauen Zeitpunkt herrscht in der Forschung Uneinigkeit. Laut BERNT (1999a, Sp. 41) war die Kanonbildung schon in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts abgeschlossen, laut REDZICH (2010, S. 47, Anm. 23) erst gegen Ende des vierten Jahrhunderts. Offiziell festgeschrieben wurde der Kanon jedoch erst während des Konzils von Trient (1545-1563).

[2] Siehe REDZICH 2010, S. 47-49, vgl. DE BRUIN 1937, S. 1-14.

Kommentaren und apokryphen Bibelbüchern, eingefügt ist (siehe QUINTO 1999).[3] Oft sind in den Manuskripten zusammen mit dem Bibeltext Glossen überliefert, das heißt Auslegungen zu bestimmten Wörtern oder Passagen, entweder in der Form von Interlinearglossen oder als (umfangreiche) Randbemerkungen. Die *Glossa ordinaria*, eine Sammlung von Glossen zum kanonischen Recht, gilt als eines der wichtigsten und weit verbreitetsten mittelalterlichen Glossare. Bisherige Editionen werden ihrer komplexen Überlieferungsgeschichte nur ansatzweise gerecht (siehe GRIBOMONT & HÖDL 1999, Sp. 42).

Im Gegensatz zur weit verbreiteten Vorstellung, dass die Bibel erst im Rahmen der Reformation weiten Kreisen in der Volkssprache zugänglich wurde, entstanden im Verlauf des Mittelalters verschiedene Bibelübersetzungen, entweder der Vollbibel oder einzelner Bibelbücher.[4] Es gab im Mittelalter unzweifelhaft einige Strömungen, die Laien den Zugang zu Übersetzungen biblischer Texte generell verweigern wollten, dies war jedoch nicht die *communis opinio* (siehe REDZICH 2010, S. 1). Obwohl einige Gruppierungen innerhalb der Kirche die eigenständige volkssprachliche Bibellektüre durch ungeschulte Laien fürchteten – entweder aus Angst, dass diese ohne geistliche Aufsicht den Bibeltext verkehrt auslegen oder auf eigenem Bibelverständnis basierendes, verkehrtes Gedankengut predigen würden –, hat es nie ein allgemeines kirchliches Verbot der Bibellektüre durch Laien gegeben, wohl aber wurden einige durch häretische Gruppierungen benutzte Bibelübersetzungen verboten (siehe MERTENS 2000a, S. 276). Im Gegenteil, von kirchlicher Seite aus wurde die Kenntnisnahme biblischer Materie von Laien durch volkssprachliche Bibellektüre durchaus ermutigt. Vor allem wurde für Laien die Lektüre der Evangelien als geeignet gehalten, schwierige Bibelbücher wie das Hohelied oder die Offenbarung des Johannes wurden mit Zurückhaltung betrachtet (siehe KORS 2007, S. 54).

---

[3] Siehe SHERWOOD-SMITH 2000 und VAN DALEN-OSKAM 2007 zur *Historia Scholastica* im mittelniederländischen Sprachgebiet.

[4] Siehe CORBELLINI, VAN DUIJN, FOLKERTS & HOOGVLIET 2013. Nicht alle Übersetzungen einzelner Bibelbücher entstanden im Rahmen von Übersetzungen von Vollbibeln (siehe REDZICH 2010, S. 3).

4.1 Mittelniederländische Bibelübersetzungen

Im mittelniederländischen Sprachgebiet entsteht ab dem zwölften Jahrhundert eine zunehmende Anzahl von Bibelübersetzungen.[5] Eine Bibelübersetzung im modernen Sinn hat es im mittelniederländischen Sprachgebiet jedoch nie gegeben (siehe MERTENS 2000a, S. 275). Das Fehlen einer integralen mittelniederländischen Bibelübersetzung ist wahrscheinlich durch mangelndes Interesse zu erklären, denn die überlieferten mittelniederländischen Übersetzungen biblischer Materie wurden für recht spezifische Zwecke, zum Beispiel der Kenntnisnahme biblischer Geschichte oder als praktisches Hilfsmittel für den (para-)liturgischen Gebrauch, angefertigt (vgl. VAN OOSTROM 2006, S. 357). Obwohl diese Übersetzungen kaum mit modernen Übersetzungen vergleichbar sind, ist es dennoch methodologisch verantwortbar, auch in diesen Fällen von ‚Bibelübersetzungen' oder ‚pragmatischen Bibelübersetzungen' zu sprechen, da sie vom mittelalterlichen Publikum als Übersetzungen der Bibel betrachtet wurden.[6]

Die ab dem dreizehnten Jahrhundert im mittelniederländischen Sprachgebiet entstandenen Bibelübersetzungen haben trotz der recht unterschiedlichen Realisierungen einige Gemeinsamkeiten (siehe DE BRUIN 1937, MERTENS 2000a und DEN HOLLANDER, KWAKKEL & SCHEEPSMA 2007b). Erstens gehen sie alle auf die lateinische Vulgata zurück, zweitens wird der Begriff ‚Bibel' nicht nur für die Bibel als Ganzes verwendet, sondern auch für Teilübersetzungen der Bibel.[7] Drittens spielen bei der Wahl der Übersetzungsstrategie pragmatische Überlegungen eine wichtige Rolle, wörtliche Übersetzungen sind die Ausnahme. Das heißt, weil jede dieser Übersetzungen zielgruppen- und gebrauchskontextspezifisch angefertigt wurde, sind verschiedene Typen mittelniederländischer Bibelübersetzungen entstan-

[5] Siehe die Beiträge in DEN HOLLANDER, KWAKKEL & SCHEEPSMA 2007a für das mittelniederländische Sprachgebiet. Siehe REDZICH 2010, bes. S. 1-8, zum deutschen Sprachgebiet. Die Überlieferung mittelniederländischer Texte setzt erst im dreizehnten Jahrhundert im nennenswerten Umfang ein. Davor sind nur die so genannten Wachtendonker Psalmen, das sind Interlinearglossen zu einem in einer Handschrift aus dem neunten Jahrhundert enthaltenen Psalter aus der Umgebung von Liège, überliefert (siehe VAN OOSTROM 2006, S. 12-16). Fast genauso alt ist der so genannte Egmonder *Williram*, eine gegen Ende des elften Jahrhunderts entstandene Handschrift mit einer ‚verniederländischten' Version des althochdeutschen *Williram*. Der althochdeutsche *Williram* enthält neben dem Vulgatatext des Hoheliedes eine Reimversion desselbigen und einen Hoheliedkommentar des bayrischen Abtes Williram (ebd., S. 30-33).

[6] Zu dieser Terminologie siehe MERTENS 2000a, S. 275. Vgl. DEN HOLLANDER, KWAKKEL & SCHEEPSMA 2007b und die Beiträge in dem Sonderheft von *Queeste* 6 (1999) zum so genannten *Lièger Leben-Jesu*. Die meisten mittelniederländischen Bibelhandschriften sind beschrieben in DE BRUIN 1937 und BIEMANS 1984.

[7] Ein gutes Vorbild ist die spätmittelalterliche *Delfter Bibel* (1477), die als *bible* bezeichnet wurde, obwohl sie nur das Alte Testament abzüglich der Psalmen beinhaltete (siehe MERTENS 2000a, S. 282). Die *Delfter Bibel* war das erste im niederländischen Sprachgebiet gedruckte Buch. Anscheinend ging man davon aus, dass ein Laie, der sich ein solch kostbares Buch anschaffte, vorher soviel Bibelinteresse gezeigt hatte, dass er das Neue Testament und die Psalmen schon besaß.

den, wie zum Beispiel biblische Erzählungen, Perikopensammlungen, Lektionaria, Historienbibeln, Übersetzungen einzelner Bibelbücher und integrale Übersetzungen größerer Teile der Bibel. Die wichtigsten Vertreter dieser verschiedenen Typen werden im Folgenden kurz vorgestellt.

Wie eingangs dieses Kapitels bereits erwähnt, war die Möglichkeit der Kenntnisnahme biblischer Geschichte durch Laien ein wichtiger Gebrauchskontext von Bibelübersetzungen, wobei die Evangelien meist den Wegbereiter spielten (siehe MERTENS 2000a, S. 276). So ist *Vanden Levene ons Heren* (anonym, entst. 1. Hälfte 13. Jh.) mehr ein gereimtes ‚Leben-Jesu' als eine Bibelübersetzung im modernen Sinn, denn es handelt sich um eine freie, lineare Nacherzählung des Inhalts der vier Evangelien mit Schwerpunkt auf der Passion. Zusätzlich enthält *Vanden Levene ons Heren* apokryphes Material, wie den Bericht über die Höllenfahrt Christi aus dem Evangelium des Nikodemus.[8] In der zweiten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts (wahrscheinlich vor 1257) entstand dann die *Zuidnederlandse Vertaling van de Evangeliën*, eine Übersetzung der vier einzelnen Evangelien.[9] Der geringe Erfolg dieses Werkes ist vermutlich nicht nur dem äußerst unverständlichen Mittelniederländisch dieser Prosaübersetzung geschuldet, sondern auch dem fehlenden Bedarf an separaten Übersetzungen der einzelnen Evangelien, denn theologisch ungeschulte Leser bevorzugten anstelle der voneinander abweichenden und einander widersprechenden vier Evangelien, die Zusammenfassung derselben in Form einer ‚Evangelienharmonie' (oder Diatesseron). Daher wird angenommen, dass die *Zuidnederlandse Vertaling van de Evangeliën* nicht für die selbständige Lektüre durch Laien gedacht war, sondern Priestern als Hilfsmittel in der Messe dienen sollte. Das *Luikse Leven van Christus* oder *Luikse Diatessaron* (ca. 1280), eine nur wenig später entstandene mittelniederländische Evangelienharmonie, beruht wie die meisten volkssprachlichen Evangelienharmonien auf einer lateinischen Evangelienharmonie sowie Einzelübersetzungen von Evangelien. Das *Luikse Leven van Christus* genießt vor allem deshalb Bekanntheit in der Forschung, weil vermutet wurde, dass es Spuren eines sehr alten Diatesserons des als Häretiker verworfenen Gnostikers Tatianus aus dem zweiten Jahrhundert und des apokryphen Thomas-Evangeliums enthält.[10] Eventuell diente dieser stilistisch hochwertige Prosatext dem liturgischen Gebrauch (Perikopen), der kursorischen Privatlesung, der öffentlichen Lesung oder der geistlichen Lehre (siehe VAN OOSTROM 2006, S. 371-378).[11]

---

[8] Laut HOFFMANN (1997, S. 343 und S. 359) zeigt die ‚Höllenfahrt Jesu' in *Van den Levene ons Heren* (Edition BEUKEN 1968), die meist als frühester Zeuge des *Evangeliums des Nikodemus* im mittelniederländischen Sprachraum bezeichnet wird, wenig Ähnlichkeit mit letzterem. Zu *Vanden Levene ons Heren* siehe DESCHAMPS 1972, S. 52-55, VAN OOSTROM 2006, S. 334-341 und VAN DALEN-OSKAM 2007. Die Höllenfahrt Jesu aus dem *Evangelium des Nikodemus* nahm später auch Jan van Boendale im *Lekenspiegel* auf.

[9] Die Angaben zur *Zuidnederlandse Vertaling van de Evangeliën* beruhen auf MERTENS 2000a, S. 276, VAN OOSTROM 2006, S. 360-362, und COUN 2007.

[10] Eine koptische Version des Thomas-Evangeliums ist im Jahr 1945 in Ägypten aufgetaucht. Sie ist inzwischen herausgegeben und in verschiedene moderne Sprachen übersetzt. Die von Daniël Ploij aufgestellte These, dass das *Luikse Leven van Christus* Spuren des Thomas-Evangeliums enthält, ist wahrscheinlich nicht haltbar (siehe MER-

Auch einige Bücher des Alten Testaments hatten einen hohen Stellenwert im mittelalterlichen spirituellen Leben. Hier sind vor allem die Psalmen und das Hohelied zu nennen. Die Psalmen mussten durch alle Gläubigen gebetet werden, Laien beteten sie zunächst auf Latein, später auch in Übersetzungen (siehe MERTENS 2000a, S. 278*f* und DESPLENTER 2007). Während die Psalmen einen wichtigen Status im Leben aller Gläubigen hatten, hatte das Hohelied (*Cantica canticorum*) besonders in mystischen Kreisen ein hohes Ansehen (siehe MERTENS 2000a, S. 279). Trotzdem scheint vor dem Jahr 1360 (*Zuidnederlandse Historiebijbel*, siehe unten, S. 84) keine integrale mittelniederländische Übersetzung des Hohelieds existiert zu haben (siehe MERTENS 2000a, S. 279), weil das Hohelied für Laien, die die in der Exegese allegorisch gedeutete Liebesmetaphorik zu wörtlich nehmen konnten, als ungeeignet galt.[12]

Neben kanonischen Bibelbüchern wurden auch einige der im Mittelalter populären Apokryphen ins Mittelniederländische übersetzt, wie zum Beispiel das *Evangelium des Nikodemus*. Dessen einzige vollständige bereimte mittelniederländische Übersetzung ist im *Lekenspiegel* enthalten (vgl. *Lsp.*, II, 85-86, siehe HOFFMANN 1997, S. 337-341). Jan van Boendale verteidigt diese ungewöhnliche Quellenwahl in *Lsp.*, II, 59 damit, dass er die Passionsgeschichte nicht anhand der Bibel, sondern anhand des *Evangelium des Nikodemus* erzählen wolle, weil die biblische Version allgemein bekannt wäre und schon von Jacob van Maerlant vorzüglich in dessen *Rijmbijbel* (siehe folgender Absatz) dargestellt worden sei; mit anderen Worten, seine Darstellung habe den Mehrwert des Unbekannten (siehe HOFFMANN 1997, S. 339*f*).[13] Die Übersetzung des *Evangeliums des Nikodemus* im *Lekenspiegel* ist anscheinend so vollständig und wortgetreu, weil Jan van Boendale den apokryphen Text als eine besonders authentische Quelle für die letzten Tage Jesu betrachtete (ebd., S. 340 und S. 358).[14] Zu außerordentlicher Popularität brachten es im mittelniederländischen Sprachgebiet die ein gutes Jahrhundert später entstandenen vier verschiedenen Prosaübersetzungen des *Evangeliums des Nikodemus* aus dem fünfzehnten Jahrhundert (siehe HOFFMANN 1997, S. 337).[15]

TENS 2000a, S. 277, VAN OOSTROM 2006, S. 362-379 und S. 457*f*, DEN HOLLANDER 2007). Herausgegeben ist der mittelniederländische Text unter dem Namen ‚Luikse leven van Jezus, Luikse diatessaron, Diatessaron van Luik, Leven van Jezus (L-tekst) auf der *CD-ROM Middelnederlands*.

[11] Das *Luikse Leven van Christus* ist trotzdem ein bemerkenswerter Text in einer besonderen Handschrift (Signatur UB Luik, Ms. 437), denn es handelt sich um die älteste bekannte Evangelienharmonie in einer europäischen Volkssprache und das einzige mittelniederländische Kettenbuch. Es war in einer Bibliothek mit einer Kette befestigt, um Diebstahl zu vermeiden; ein Status, den meist nur lateinische und orthodoxe Bücher erlangten (siehe VAN OOSTROM 2006, S. 362-379).

[12] Es gab Strömungen in der Kirche, die das Hohelied wegen seiner komplexen und leicht missverständlichen erotischen Bildsprache für Laien ungeeignet hielten (siehe SCHEEPSMA 2007a, vgl. SCHEPERS 2006).

[13] Das heißt, diese Quellenwahl zeugt nicht, wie noch von MAK argumentiert, von Jans van Boendale allgemeiner Geringschätzung gegenüber der Bibel als Quelle (siehe HOFFMANN 1997, S. 340).

[14] Jan van Boendale zeigt auch große Achtung vor dem Wortlaut des Bibeltextes. Im *Lekenspiegel* weist er nachdrücklich darauf hin, dass seine Übersetzung durch die Reimform im Wortlaut leicht abweicht, aber inhaltlich unverändert ist (*Lsp.*, II, 55, V. 77-86).

[15] Siehe HOFFMANN 1997 zur niederländischen und niederdeutschen Rezeption des *Evangeliums des Nikodemus* im Mittelalter.

In Jacobs van Maerlant *Rijmbijbel* ist die vollständige biblische Geschichte enthalten (entst. 1271, Edition GYSSELING 1983).[16] Anders als der Name vermuten lässt, handelt es sich nicht um eine gereimte Übersetzung der Bibel, sondern um eine freie Reimübersetzung der *Historia Scholastica* des Petrus Comestor (siehe oben S. 79) unter Einbeziehung anderer Quellen, weshalb für dieses Werk auch die Bezeichnung *Scolastica* verwendet wird. Die *Rijmbijbel* war wahrscheinlich für den Einsatz bei der Erziehung junger Adliger gedacht, zumindest weist die reich verzierte und illustrierte *Rijmbijbel*-Handschrift mit der Signatur Brüssel, Koninklijke Bibliotheek, 15001 darauf hin, dass sie in diesem Fall wie ein weltlicher Roman rezipiert wurde (siehe MEUWESE 2001, bes. S. 26-30).

Die mittelniederländischen Historienbibeln, die *Zuidnederlandse Historiebijbel* und die *Noordnederlandse Historiebijbel*, enthalten wie die *Rijmbijbel* freie Bearbeitungen der biblischen Geschichte, unter Einbeziehung der *Historia Scholastica*, der *Rijmbijbel*, oder anderer Quellen. Die *Zuidnederlandse Historiebijbel* (entst. um 1360) wird dem Herner Kartäuser Petrus Naghel zugeschrieben, der für einen in Brüssel wohnhaften Laien verschiedene Übersetzungen lateinischer Texte gefertigt hat.[17] Wirkliche Verbreitung fand die *Zuidnederlandse Historiebijbel* erst im fünfzehnten Jahrhundert.[18] Auch die so genannte *Noordnederlandse Historiebijbel* ist gegen Mitte des vierzehnten Jahrhunderts entstanden.[19] Im Gegensatz zu den bisher besprochenen mittelniederländischen Bibelübersetzungen scheint diese relativ freie Prosaübersetzung in der ursprünglichen – nicht überlieferten – Form die Offenbarung des Johannes enthalten zu haben (siehe VAN DEN BERG 2007, S. 60). Bemerkenswert ist auf jeden Fall die im Prolog enthaltene Mahnung an das Publikum, seine Zeit nicht mit dem Lesen nutzloser Bücher wie Romanen zu vergeuden, sondern seinem Seelenheil durch das Lesen der Bibel zu dienen (siehe MERTENS 2000a, S. 282, und VAN DEN BERG 2007).

Als typische, gebrauchsgebundene Bibelübersetzungen kann man die im Mittelalter vielfältig entstandenen Perikopensammlungen bezeichnen (siehe COUN 2007, S. 126-128, und MERTENS 2000a, S. 277*f*, vgl. JONKER 2010). Weil die Lesungen (Perikopen) aus dem Neuen und dem Alten Testament während der Messe auf Latein stattfanden, entstand von Seiten der Laien das Bedürfnis, den Lesungen anhand volkssprachlicher Übersetzungen folgen zu kön-

---

[16] Siehe VAN OOSTROM 1998, S. 536-540, und MERTENS 2000a, S. 277, zur *Rijmbijbel* im Allgemeinen (vgl. VAN DALEN-OSKAM 1997, VAN DALEN-OSKAM 2007 und VAN AELST 2007), BERENDRECHT 1996 zur Bearbeitungstechnik Jacobs van Maerlant in der *Rijmbijbel* und VAN MOOLENBROEK 2006 sowie VAN OOSTROM 2006, S. 536-541, zur theologischen Kontroverse um die *Rijmbijbel*.

[17] Die *Zuidnederlandse Historiebijbel* ist auch unter der Bezeichnung *Historiebijbel van 1361* oder *Eerste Historiebijbel* bekannt. Zur *Zuidnederlandse Historiebijbel* siehe MERTENS 2000a, S. 280 und KORS 2007, bes. S. 50, vgl. KORS & CLAASSENS 2007 und DE BUNDEL 2008. Herausgegeben ist die *Zuidnederlandse Historiebijbel* unter dem Namen *Eerste Historiebijbel* auf der *CD-ROM Middelnederlands*.

[18] Möglicherweise kann die geringe Verbreitung der *Zuidnederlandse Historiebijbel* im vierzehnten Jahrhundert durch die restriktive Haltung gegenüber der Bibellektüre, wie sie bei Zerbolt van Zutphen zu finden ist, erklärt werden (siehe KORS 2007, S. 55).

[19] Neu herausgegeben ist die *Noordnederlandse Historiebijbel* in VAN DEN BERG 1998, eine ältere Edition ist unter dem Namen *Tweede Historiebijbel* auf der *CD-ROM Middelnederlands* enthalten.

nen, die speziell zu diesem Zweck in so genannten Perikopenbüchern in der Reihenfolge des Kirchenjahres zusammengetragen wurden.[20] In einigen Fällen wurden den Perikopen exegetische Auslegungen in Predigtform hinzugefügt (ndl. *epistelpreken*), die für das mittelniederländische Sprachgebiet recht umfangreich überliefert sind (siehe MERTENS 2000a, S. 278, vgl. SHERWOOD-SMITH & STOOP 2003, MERTENS, STOOP & BURGER 2009, mehr hierzu unten, S. 90).

4.2 Die Offenbarung des Johannes und eschatologische Themen im mittelniederländischen Sprachgebiet

4.2.1 Die Offenbarung des Johannes

Nach diesen allgemeinen Betrachtungen zu mittelniederländischen Bibelübersetzungen stellt sich die Frage, wie es um die Offenbarung des Johannes im mittelniederländischen Sprachraum bestellt war.[21] Die früheste mittelniederländische Übersetzung der Johannesoffenbarung, die so genannte *Westvlaamse Apocalyps*, stammt aus den südlichen Niederlanden, geringfügig später wurde in den nördlichen Niederlanden eine weitere Übersetzung gefertigt (siehe DE HOMMEL-STEENBAKKERS 2007, S. 160-162 und S. 167, und BIEMANS 1984, S. 53-55). Beide mittelniederländischen Übersetzungen der Offenbarung des Johannes unterscheiden sich durch ihre Prosaform von den mit ihnen ebenfalls im dreizehnten Jahrhundert entstandenen deutschen und französischen Gegenstücken.[22]

[20] Es werden verschiedene Arten von Perikopenbüchern unterschieden: Plenarien – Handschriften, die alle Lesungen der Messfeier enthalten –, Epistolarien – Handschriften, die die Lesungen aus den Briefen der Apostel enthalten – und Evangelarien – Handschriften, die die Lesungen aus den Evangelien enthalten (wobei manchmal die Bezeichnung Evangelarium auch für Handschriften verwendet wird, die den vollständigen Text der Evangelien enthalten) (siehe MERTENS 2000a, S. 278). Manchmal wurden bestehende Übersetzungen des Neuen Testaments für den Gebrauch als Perikopensammlung angepasst (siehe MERTENS 2000a, S. 277*f*, MERTENS 2000b, S. 129-133, STOOP 2007).

[21] Zum Nachleben der Johannesoffenbarung im mittelniederländischen Sprachgebiet vgl. SCHEPERS 2008, S. 103-105.

[22] Zur mittelhochdeutschen und mittelniederdeutschen Überlieferung der Offenbarung siehe BECKERS 1999; besonders zur mittelhochdeutschen Überlieferung siehe REDZICH 2010; zur Überlieferung in den romanischen Literaturen siehe DEYCK 1999 und zur Überlieferung in der englischen Literatur siehe SAUER 1999.

Der Urtext der *Westvlaamse Apocalyps* (auch bekannt unter dem Namen *Apocalypse in Dietsche*) ist wahrscheinlich in der zweiten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts auf Grundlage des Vulgatatexts der Bibelrevision von Paris (siehe oben, S. 79) in einer westflämischen Klostergemeinschaft entstanden, die *Westvlaamse Apocalyps* ist aber erst in späteren Handschriften überliefert.[23] Die älteste Handschrift ist Sankt-Petersburg BAN, O 257 (olim XX.I.LXIII, 1. Hälfte 14. Jh.). Die wohl berühmteste Handschrift der *Westvlaamse Apocalyps* hat die Signatur Paris, BNF, néerlandais 3 (entst. ca. 1403-1409).[24] Es handelt sich hierbei um eine der prächtigsten mittelniederländischen Handschriften. Die volkssprachliche Version der Johannesoffenbarung, die zugefügten mittelniederländischen Gebete sowie die kostbare Ausstattung der Handschrift lassen auf eine Bestimmung für reiche Laien schließen. Das in dieser Handschrift enthaltene anspruchsvolle ikonografische Programm ist durch die Bilderzyklen der so genannten anglo-normannischen Apokalypse-Handschriften beeinflusst. Diese in Frankreich populäre Form hat sonst in den Niederlanden kaum Anklang gefunden. Da das Bildprogramm nicht auf den Verständnishorizont eines Laien ausgerichtet ist, wird die Übernahme aus einer ursprünglich für einen Geistlichen entworfenen Handschrift angenommen (siehe DE HOMMEL-STEENBAKKERS 2001, S. 247).[25] Vermutlich ist die Pariser Handschrift der *Westvlaamse Apocalyps* im Zuge der kulturellen Entfaltung der Städte gegen Ende des dreizehnten, Anfang des vierzehnten Jahrhunderts und dem zu dieser Zeit verstärkten Interesse an mittelniederländischen Texten entstanden.[26] Das Pariser Exemplar war wahrscheinlich vor allem ein Statussymbol, wobei der gottesdienstliche, meditative Gebrauch nicht auszuschließen ist (siehe DE HOMMEL-STEENBAKKERS 2001, S. 258-260).

Die *Westvlaamse Apocalyps* wird durch eine Übersetzung des Prologs zur Apokalypse von Gilbert de la Porrée eingeleitet. Der eigentliche Text der Offenbarung ist mit Glossen, meist kurzen Erklärungen von Wörtern oder Eigennamen, versehen. Eine der Brüsseler Handschriften (Brüssel, Koninklijke Bibliotheek, 15055-56) enthält – neben der dem Offenbarungstext folgenden mittelniederländischen Übersetzung des Apokalypsekommentars des Nikolaus von Lyra – am Ende eines jeden Kapitels der Offenbarung eine ausführlichere Glosse, die mit dem in vielen anglo-normannischen Handschriften der Apokalypse

[23] Der westflämische Ursprung ist nicht gesichert (siehe DE HOMMEL-STEENBAKKERS 2001, S. 160, S. 252). Siehe SMEYERS 1993a, SMEYERS 1993b sowie DE HOMMEL-STEENBAKKERS 2001 für die folgenden allgemeinen Angaben zur *Westvlaamse Apocalyps*, soweit nicht anders angegeben.

[24] Weitere Handschriften sind Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. Ser. Nov. 12.905 (ca. 1350-1375), Brüssel, Koninklijke Bibliotheek, 2849-51 (ca. 1375-1400) und Brüssel, Koninklijke Bibliotheek 15055-56 (Sammelhandschrift, ca. 1468-1492, Apokalypse 1475), Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 15.419, suppl. 2639 (ca. 1490) sowie vier Fragmente, Leiden, Universiteitsbibliotheek, BPL 2454(13) (unbek. Datierung). Siehe DE HOMMEL-STEENBAKKERS 2007, S. 167, und BIEMANS 1984, S. 53-55, für die Handschriften und weiterführende Literatur.

[25] Textliche und bildliche Aspekte dieser Handschrift stehen zentral in DE HOMMEL-STEENBAKKERS 2001, dort auch eine Edition der Pariser Version der *Westvlaamse Apocalyps*.

[26] Für die Vermutung SMEYERS, dass diese Handschrift in Brügge entstanden ist, gibt es keine entscheidenden Beweise (siehe DE HOMMEL-STEENBAKKERS 2001, S. 192 und S. 255).

enthaltenen Prosakommentar verwandt ist.[27] Der Prosakommentar ist teilweise auf Haimo von Auxerre zurückzuführen, weist jedoch auch Spuren zeitgenössischer innerkirchlicher Spannungen auf (siehe DE HOMMEL-STEENBAKKERS 2001, S. 162). Die Überlieferung der *Westvlaamse Apocalyps* setzt erst so spät ein, dass sie keinen nennenswerten direkten Einfluss auf den untersuchten mittelniederländischen Korpus ausüben konnte.[28]

Die folgende mittelniederländische Übersetzung der Offenbarung entstand erst im letzten Viertel des vierzehnten Jahrhunderts in den nördlichen Niederlanden im Rahmen der als *Devotio Moderna* bezeichneten Frömmigkeitsbewegung.[29] Sie wird an Johannes Scutken, den Bibliothekar des Klosters Windesheim (bei Zwolle), zugeschrieben, da sie einen Teil seiner Bibelübersetzung ausmacht – und ist vermutlich zwischen 1387 (Eintritt Scutkens in Windesheim) und 1391 (Datierung der ältesten Handschrift, Den Haag, Koninklijke Bibliotheek, 132 G 1) gefertigt. Im Gegensatz zur *Westvlaamse Apocalyps* scheint ihr unmittelbar Erfolg beschieden gewesen zu sein und die fast vierzig erhaltenen Textzeugen sprechen für eine weite Verbreitung (siehe BIEMANS 1984, S. 152-249).

Es ist auffällig, dass die großflächige Überlieferung mittelniederländischer Offenbarungsübersetzungen erst spät einsetzt, denn auch wenn nur wenig über den ursprünglichen Entstehungskontext der *Westvlaamse Apocalyps* bekannt ist, beweist ihre Existenz frühes Interesse von laikaler Seite (vgl. MERTENS 2000a, S. 279). Jedoch scheinen erst gegen Ende des vierzehnten Jahrhunderts der Einfluss der Pest und anderer Naturkatastrophen, das Auftreten sozialer Unruhen in den flämischen Städten, der kirchliche Verfall und die Niederlage des christlichen Kreuzfahrerheeres bei der bulgarischen Stadt Nikopolis (1396) zu einem verstärkten Interesse am eigentlichen Offenbarungstext sowie zunehmender Aktualität apokalyptischer Bildsprache und apokalyptischen Gedankenguts in Literatur und bildender Kunst geführt zu haben (siehe SMEYERS 1993a, S. 43). Nicht mehr die heilshistorische Dimension der Johannesoffenbarung und die Universaleschatologie stehen im Mittelpunkt, sondern ihre seelsorgerische, soziale Funktion im Rahmen der Individualeschatologie (ebd.). Das Fehlen einer nennenswerten Überlieferung der frühen mittelniederländischen Übersetzung der Offenbarung scheint demnach nicht auf die in der Forschung oft überbewerteten kirchlichen Bestrebungen der Unterdrückung von Offenbarungsübersetzungen zurückzuführen zu sein, sondern auf ein mangelndes Interesse an der Johannesoffenbarung selbst. Das volkssprachliche Interesse an apokalyptischem Gedankengut und apokalyptischer Bildsprache fokussierte sich im mittelniederländischen Sprachgebiet lange Zeit auf andere Quellen, wie wir im Verlauf der vorliegenden Arbeit sehen werden.

---

[27] Diese Handschrift stammt aus dem Frauenkloster Jericho (Brabant, Brüssel), siehe STOOP 2013, S. 405*f.*

[28] So war es bisher auch nicht möglich, einen Zusammenhang zwischen dieser frühen mittelniederländischen Übersetzung der Offenbarung und der in mittelniederländischen mystischen Kreisen beliebten Bildsprache aus der Johannesoffenbarung, zum Beispiel bei Hadewijch, nachzuweisen (siehe MERTENS 2000a, S. 279, zum Einfluss der Offenbarung auf die Bildsprache Hadewijchs siehe REYNAERT 1981, S. 403-405).

[29] Siehe DE HOMMEL-STEENBAKKERS 2007, S. 167, vgl. BIEMANS 1984, S. 152-249, und CORBELLINI 2007. Herausgegeben auf der *CD-ROM Middelnederlands* unter dem Namen ‚Nieuwe Testament (Nndl. vert.)'.

Auf mangelndes laikales Interesse am eigentlichen Offenbarungstext weist unter anderem das Fehlen einer nennenswerten mittelniederländischen Kommentartradition zur Offenbarung bis zum Ende des vierzehnten Jahrhunderts hin.[30] Dieser Gegensatz zu frühen volkssprachlichen Kommentartraditionen zur Offenbarung im deutschen und französischen Sprachgebiet steht im augenscheinlichen Kontrast zur blühenden Hohelied-Exegese bei den mittelniederländischen Mystikern (siehe SCHEPERS 2008, S. 99).[31] Erst ab dem fünfzehnten Jahrhundert kann man von einer nennenswerten mittelniederländischen Apokalypsekommentartradition sprechen. Neben dem so genannten *Wiesbadener Kommentar* zur Offenbarung nach Beda (enthalten in der Handschrift *Wiesbaden, Hessisches Hauptstaatsarchiv, 3004 B 10*, ca. 1410) ist in zwei Handschriften der *Westvlaamse Apocalyps* eine mittelniederländische Übersetzung des Apokalypsekommentars von Nicolaus von Lyra enthalten (Brüssel, Koninklijke Bibliotheek, 15055-56 und Wien, Österreichische Nationalbibliothek, 15.419, suppl. 2639). Im Gegensatz dazu ist die Überlieferung lateinischer Kommentare zur Offenbarung, wie von Ambrosius Autpertus, Augustinus, Nicolaus von Lyra, Richard von St. Viktor und Rupert von Deutz, im mittelniederländischen Sprachgebiet als normal zu betrachten (zur lateinischen Kommentartradition siehe oben, Kapitel 2.3.2).

Der mittelniederländische *Wiesbadener Kommentar* zur Offenbarung geht auf den orthodoxen, symbolischen Kommentar des Beda (siehe oben, Kapitel 2.3.2) zurück (Edition KIENHORST & SCHEPERS 2009). Er ist wahrscheinlich gegen Ende des vierzehnten Jahrhunderts im Zuge des gesteigerten Interesses an eschatologischen und apokalyptischen Themen sowie dem Ablauf der Endzeit nach dem Ausbrechen der Pest entstanden. SCHEPERS (2008, S. 110*f*) führt den Misserfolg dieser recht unzulänglichen mittelniederländischen Übersetzung auf die fehlende mittelniederländische exegetische Tradition bezüglich der Offenbarung zurück, wodurch es Laien an dem für das Verständnis notwendige Vorwissen mangelte und es ihnen unmöglich war, sich den komplizierten Kommentar Bedas sinnvoll zu erschließen.[32] Alles weise darauf hin, dass im vierzehnten Jahrhundert im mittel-

---

[30] Auffällig ist auch die relativ späte Verbreitung mittelniederländischer Übersetzungen der populären lateinischen Jüngsten Gericht-Sequenz *Dies irae* (13. Jh.) aus der Totenmesse. Sie wurde erst im sechzehnten Jahrhundert im Gebiet nördlich von Süddeutschland weitläufig bekannt. Erst nach ihrer offiziellen Einführung in die römisch-katholische Liturgie im Rahmen der Reformation des *Missale Romanum* (1570) unter Papst Pius V. kam es zu einer weitläufigen Verbreitung niederländischer Übersetzungen (siehe DESPLENTER 2002).

[31] Siehe SCHEPERS 2006 zur mittelniederländischen Hohelied-Tradition im späten Mittelalter im Allgemeinen. Bei den mittelniederländischen exegetischen Texten zum Hohelied handelt es sich nicht um hochtheologische Texte, da diese im Gegensatz zum deutschen und französischen Sprachgebiet abwesend gewesen zu sein scheinen (siehe WACKERS 1996, S. 12*f*). Hingegen wurden praktische lateinische Kompendien wie *De natura rerum* von Thomas von Cantimpré oftmals besonders früh ins Mittelniederländische übersetzt.

[32] SCHEPERS (2008, S. 98) schließt nicht aus, dass die Übersetzung nur als Lesehilfe für den lateinischen Offenbarungstext dienen sollte. Auch wurde der Text laut SCHEPERS (2008, S. 109) zumindest einmal kopiert; es ist daher nicht gänzlich ausgeschlossen, dass es weitere Kopien gegeben hat. Die faszinierende Wiesbadener Handschrift wird auch von VAN OOSTROM (2013, S. 202-205) besprochen, leider ohne Hinweis auf den in ihr enthaltenen Apokalypsekommentar.

niederländischen Sprachgebiet eine Kluft zwischen der Laienkultur und der traditionellen Exegesetradition bestand, das heißt, dass das volkssprachliche Publikum sich vor allem konkret dafür interessierte, wie das Anbrechen der Endzeit zu erkennen war, wie die Endzeit ablaufen würde und wie man sich als Christ darauf vorbereiten müsse (ebd., S. 111-116).

4.2.2 Weitere Verarbeitungen der Offenbarung des Johannes und andere eschatologische Themen in der mittelniederländischen Literatur[33]

Die einzige Untersuchung des eschatologischen Gedankenguts eines frühen mittelniederländischen epischen Textes ist WINKELMAN 1989. In dieser Analyse des *Florisromans*, das heißt der altfranzösischen Version aus dem Jahr 1160, der frühesten mittelniederländischen Fragmente (ca. 1170) und der Bearbeitung Diederics van Assenedes aus der Mitte des dreizehnten Jahrhunderts, wird die These vertreten, dass dem *Florisroman* eine eschatologische Tiefenstruktur unterliegt, die auf die Profanisierung des im Entstehungszeitraum reichlich vorhandenen eschatologischen Materials, unter anderem dem Motiv der Jenseitsbrücke, zurückzuführen ist (siehe WINKELMAN 1989, S. 149).[34]

Die Brabanter Mystikerin Hadewijch aus dem dreizehnten Jahrhundert hat die in ihrer Umgebung reichlich anwesende Bildsprache der Offenbarung des Johannes zur Unterstützung der sprachlichen Ausarbeitung ihrer Visionen eingesetzt (siehe REYNAERT 1981, bes. S. 403-405, vgl. FRAETERS 1996 und REYNAERT 2003a, S. 369*f*).[35] Mindestens sieben direkt auf die Johannesoffenbarung zurückzuführende Passagen in Hadewijchs Werk belegen ihre Vertrautheit mit dem eigentlichen Offenbarungstext (siehe REYNAERT 1981, S. 403-405). Hadewijch benutzte nicht nur Bilder aus der Offenbarung, sondern passte diese auch bewusst an den Kontext ihres Schreibens an (ebd., S. 405). Des Weiteren wurde Hadewijch nicht nur direkt durch teilweise mit Kommentaren oder Glossen versehene lateinische Apokalypse-Handschriften beeinflusst, sondern auch sekundär durch die visuelle Rezeption apoka-

[33] Die folgenden Ausführungen basieren auf den in der Medioniederlandistik vorliegenden relevanten Studien zur literarischen Verarbeitung eschatologischer Materie und dienen gleichzeitig als Forschungsüberblick.

[34] Einige frühe lateinische und niederländische Nennungen des Fegefeuers im Luik-Brabanter Gebiet werden, als Reaktion auf LE GOFF 1984 (siehe unten, Kapitel 5.5), in GOOSSENS 2004 besprochen.

[35] Über Hadewijchs Biographie ist wenig bekannt. Ihre Lebensdaten (und ihr Oeuvre) sind in der Forschung nicht unumstritten. Bisheriger Konsens war, dass Hadewijch um 1240 gewirkt haben muss und als Begine in der Umgebung von Antwerpen gelebt hat, womit sie eine der ersten schreibenden religiösen Frauen (*mulieres religiosae*) gewesen wäre (siehe VAN OOSTROM 2006, S. 420). Laut SCHEEPSMA (2008a, S. 323-331) lässt sich der mit siebzig Jahren recht große Abstand zwischen Hadewijchs angenommenem Wirkungszeitraum und der ältesten Überlieferung nur dadurch erklären, dass sie später lebte, als bisher angenommen. Er argumentiert, dass Hadewijch mit der Brüsseler Begine Heilwich Bloemaerts aus dem dreizehnten Jahrhundert zu identifizieren sei, für die Kontakte mit Jan van Ruusbroec nachgewiesen sind.

lyptischer Bildsprache, zum Beispiel durch Darstellungen in der mittelalterlichen Kirchenarchitektur und die begleitenden Illustrationen des von apokalyptischer Bildsprache geprägten Werkes Hildegards von Bingen (siehe REYNAERT 2003a).[36]

Interessant im Zusammenhang mit Jan van Leeuwen als einem der in der vorliegenden Arbeit untersuchten Autoren ist die Studie NOË 2000. Darin wird die Rolle von Endzeitvorstellungen im Werk des mittelniederländischen Mystikers Jan van Ruusbroec, dem Prior Jans van Leeuwen, untersucht. Insgesamt nur zwei Schriften Jans van Ruusbroec – *Het Rijcke der Ghelieven* und *Vanden kerstenen Gelove* – enthalten längere Passagen über das Jüngste Gericht. Während in *Vanden kerstenen Gelove* vor allem die Darstellung der Qualen der Verdammten mit apokalyptischer Bildsprache unterlegt ist, formt die Endzeit in *Het Rijcke der Ghelieven* den Schlusspunkt der auf das Jüngste Gericht hinauslaufenden geistlichen Entwicklung.[37] Jan van Ruusbroec verortet letzteres Traktat wiederholt durch Anspielungen auf die Johannesoffenbarung in der Perspektive der Endzeit und somit in der Ewigkeit (siehe NOË 2000, S. 124). NOË (2000, S. 115*f*) fand den geringen Anteil von Endzeitvorstellungen im Gesamtwerk Jans van Ruusbroec und deren ‚unapokalyptische' Tendenz auffällig, da in der Forschung häufig vermehrte apokalyptische Tendenzen sowie eine verstärkte Fixierung auf den Tod als allgemeine Folgen der Krisen des vierzehnten Jahrhunderts postuliert werden.[38]

Auch die mittelniederländischen Endzeitpredigten zeigen sich unapokalyptisch. Genauer genommen handelt es sich bei MERTENS 2000b um eine stichprobenweise Untersuchung der mittelniederländischen *epistelpreken* (siehe oben, S. 84) zu Christi Rede über die Endzeit (Lk 21:25-33, Perikope zum zweiten Sonntag im Advent) vom Anfang des dreizehnten Jahrhunderts bis zum späten Mittelalter auf ihren apokalyptischen Gehalt. Die untersuchten Predigten reichen meist weit über die Passage im Lukasevangelium hinaus, in manchen Fällen

---

[36] Laut REYNAERT (2003a, S. 353) stellt sich bei der Untersuchung des Einflusses visueller Kunst auf schriftliche Quellen zum einen das Problem, dass viele bildliche Quellen noch nicht erschlossen sind, zum anderen kann man selten mit Sicherheit sagen, welche ikonographischen Zeugen in der Umgebung eines Autors anwesend waren (ebd., S. 357). Der Einfluss schriftlicher Quellen auf die bildende Kunst ist hingegen meist einfacher nachweisbar, so konnte unter anderem die Beeinflussung des Bildprogramms des so genannten *Stundenbuchs der Katharina von Kleve* (entst. ca. 1440) durch Dirc van Delft nachgewiesen werden. Das *Stundenbuch der Katharina von Kleve* ist ein beeindruckendes Beispiel für das Wechselspiel zwischen lateinischem und volkssprachlichem Diskurs und bildlichen Darstellungen (siehe GORISSEN 1973, ebd. zu Dirc van Delft u. a. S. 418*f* und S. 467*ff*). Siehe PLUMMER 1966 und DÜCKERS & PRIEM 2009 zum *Stundenbuch der Katharina von Kleve* im Allgemeinen.

[37] Im Gegensatz zu Jan van Ruusbroec, der auf die Liebe Gottes vertraute und der Endzeit hoffnungsvoll entgegenschaute, scheint in der *Devotio Moderna* die Angst vor dem Tod und der Hölle vorherrschend gewesen zu sein und viel Wert auf das Gedenken der Letzten Dinge in Meditation und Zwiegesprächen gelegt worden zu sein. Hiervon zeugt zum Beispiel das *Eerste Collatieboek* von Dirc van Herxen (siehe VAN BEEK 2007 und VAN BEEK 2009). Einem ähnlichen didaktischen Zweck diente wahrscheinlich auch *Die Pelgrimagie der menscheliker natueren* (15. Jh.), die mittelniederländische Übersetzung von *Le Pèlerinage de la Vie humaine* (ca. 1330, Guillaume de Deguileville) (siehe DEMUYNCK 1996).

[38] Es ist nicht auszuschließen, dass diese Perspektive auch Jan van Leeuwen beeinflusst hat.

wird auch nichtbiblisches Material wie ein Traktat über den Antichrist oder über die so genannten Fünfzehn Zeichen des Jüngsten Gerichts (siehe unten, Kapitel 6.4.5) einbezogen. Dennoch stellt MERTENS (ebd., S. 140) fest, dass Lk 21:25-33 nur selten Anlass zu einer „Donnerpredigt" gegeben hat. Nur in einer um die zweite Hälfte des vierzehnten Jahrhunderts entstandenen Predigt werden die Endzeitzeichen allegorisch auf die eigene Zeit übertragen und Kirchenkritik geübt (ebd., S. 137).[39] Keine der untersuchten Predigten weist jedoch apokalyptische Tendenzen auf, ihr Ton bleibt dicht bei der Bibel (ebd., S. 140). Er sieht dieses Ergebnis im Kontrast zur in der Forschung weit verbreiteten Annahme, dass nach dem Ausbrechen der Pest das Endzeitbewusstsein im Allgemeinen stark erhöht war.

Genauso unapokalyptisch ist das in der Forschung relativ unbekannte mittelniederländische Reimtraktat in Predigtform über das Jüngste Gericht (Mitte 15. Jh., überliefert in Tübingen, Universitätsbibliothek, Me IV, fol. 35r-59v).[40] Besonders fällt auf, dass sich der Autor bei seinen Ausführungen zu Mk 13:26 auf das Jüngste Gericht beschränkt, während andere mittelniederländische Autoren im gleichen Atemzug meist diverse eschatologische Motive Revue passieren lassen (siehe SONNEMANS 1992, S. 285). Dieser Text ist ein Beleg für die Verdrängung der Johannesoffenbarung durch die Evangelien als Quelle für den Ablauf des Jüngsten Gerichts, zumindest in der Hochtheologie (ebd., S. 287*f*). Es handelt sich hierbei um einen einzigartigen Text mithilfe dessen Laien auf scholastische Art und Weise über den Glauben unterrichtet werden sollten (ebd., S. 285 und S. 288). Er steht trotz der gereimten Form und der Volkssprachlichkeit inhaltlich und argumentativ dicht bei der *Latinitas* (ebd., S. 288-290). Laut des Prologs wollte der anonyme Autor einen positiven Einfluss auf das Seelenheil seiner Leser nehmen, welches diese – wie er beklagt – durch die Lektüre weltlicher Texte vernachlässigten (ebd., S. 292).[41] Da jedoch in der Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts das volkssprachliche Publikum für seine scholastische Darreichungsform noch nicht ausreichend intellektuell emanzipiert war und anscheinend tatsächlich narrative Darstellungen bevorzugte, hatte dieser anspruchsvolle Text nicht den erhofften Erfolg (ebd., S. 293).[42]

Zum Genre der Jenseitsvision zählen die zwei ungefähr im gleichen Zeitraum wie das Oeuvre Jans van Ruusbroec entstandenen mittelniederländischen Übersetzungen des populären *Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii* (siehe LIE 1993, KIRSCHNER 2006, bes. S. 214-216). Im *Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii* werden die Erlebnisse des Ritters Owein in einer als ‚Fegefeuer von St. Patricius' bekannten Grube in Irland, die den Zugang zum Jenseits er-

[39] Siehe MERTENS (2000b, S. 135) für eine schematische Übersicht aller in den verschiedenen Predigten besprochenen Passagen aus dem Lukasevangelium sowie weitere behandelte universaleschatologische Themen.

[40] Edition KIENHORST & SONNEMANS 1996 (unter dem Titel *Laatste Oordeel-traktaat*).

[41] Vergleiche dies mit der Intention des Übersetzers der ältesten mittelniederländischen Übersetzung des *Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii* (siehe im Folgenden).

[42] Vergleiche diese Feststellung mit SCHEPERS (2008) Erklärung des mangelnden Erfolgs der mittelniederländischen Übersetzung des Apokalypsekommentars Bedas. In beiden Fällen handelt es sich um hochtheologische Materie, die in der Volkssprache keinen Erfolg hatte. Es sieht danach aus, dass hochtheologische Materie in ihrer ‚Reinform' für das mittelniederländische Publikum formal und inhaltlich nicht besonders attraktiv war.

möglicht, beschrieben.[43] Die bekannteste Version der Legende, der *Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii*, wurde gegen 1180 in Irland auf Latein aufgezeichnet und fand große Verbreitung im westlichen Europa. Sie wurde unabhängig und als Teil anderer Werke tradiert, zum Beispiel wird sie kurz in der *Legenda Aurea* des Jacobus de Voragine erzählt.[44]

Interessanterweise ist die ältere mittelniederländische Übersetzung (1. Hälfte 14. Jh.) bereimt, die nur wenig später entstandene zweite Übersetzung (ca. 1387) ist in Prosa (siehe LIE 1993, S. 125-127).[45] Diese Diskrepanz erklärt LIE (ebd., S. 135*f*) durch das unterschiedliche Bildungsniveau der Rezipienten und die daraus resultierenden unterschiedlichen Rezeptionssituationen. Das einzige Fragment der mittelniederländischen Reimfassung des *Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii* ist hinter dem *Lekenspiegel* Jans van Boendale in der Handschrift Den Haag, Koninklijke Bibliotheek, 75 E 63 enthalten und ist in derselben Schreiberhand (ebd., S. 127).[46] Daher ist davon auszugehen, dass beide Texte für ein ähnliches Publikum bestimmt waren und die Reimfassung des *Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii* mit hoher Wahrscheinlichkeit zur Rezeption als Vortrag bestimmt war (ebd., S. 136). Der Autor der Reimfassung passte sich somit an die Form der populären Ritterromane an, mit denen er bei

[43] In dem im Original 11.500 Worte langen *Tractatus* wird zunächst beschrieben, dass dem heiligen Patrick in einer Höhle in Lough Derg (Nordirland) ein Eingang in das Jenseits gezeigt wird, in dem es möglich ist, schon zu Lebzeiten für seine Strafen zu büßen. Dann wird der Bericht des irischen Ritters Owein wiedergegeben, der dort in das Jenseits einsteigt und körperlich – das heißt nicht als vom Leib getrennte Seele – verschiedene Jenseitsregionen besucht, verschiedene Strafen am eigenen Leib erfährt und nach seiner Rückkehr sein Leben bessert. Die Verbindung zwischen einer körperlichen Reise durch das Jenseits – im Gegensatz zu einer Seelenreise (zum Beispiel in der *Visio Tnugdali*, siehe unten, S. 122) – und dem heiligen Patrick, der im Mittelalter sehr beliebt war, führte zu der enormen Beliebtheit des *Tractatus* (siehe KIRSCHNER 2006, S. 215). Die Legende von St. Patricks Fegefeuer hat eine Ausnahmestellung innerhalb der Jenseitsvisionen, weil sie mit einem konkreten Platz und nicht mit einem bestimmten Visionär verbunden ist (siehe MORGAN 1990, S. 228). Der Ort in Irland wurde zu einem beliebten Wallfahrtsort (und ist es noch heute), und es wurden auch andere Jenseitsberichte von St. Patricks Fegefeuer aufgezeichnet (siehe DINZELBACHER 1999a, S. 101*f*).

[44] Siehe MORGAN 1990, S. 154*f*, S. 228*f*, für eine Zusammenfassung und weiterführende Literatur. Vgl. die Diskussion der Legende in der Edition ENDEPOLS & VERDEYEN 1914-1917, Bd. 1, S. 167-275, LE GOFF 1984, S. 193-201, ZALESKI 1987, S. 34-42, DINZELBACHER 1999a, S. 100-102.

[45] Die Reimfassung weicht an einigen Stellen von der lateinischen Vorlage ab. So enthält das *Prohemium* einen Aufruf zum Gebet, in dem der Ich-Erzähler sich direkt mit der Bemerkung an sein Publikum wendet, dass die folgende Geschichte dem Seelenheil des Lesers dienen soll, außerdem präsentiert sich der Erzähler nachdrücklich als Lehrer (LIE 1993, S. 130-133).

[46] Der *Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii* war im Mittelalter sehr populär. Sowohl die lateinischen Fassungen als auch verschiedene volkssprachliche Bearbeitungen waren weit verbreitet (siehe LIE 1993, S. 126). Im Gegensatz zur nur fragmentarisch bewahrten mittelniederländischen Reimfassung ist die Prosaversion in sieben Handschriften integral enthalten (ebd.). Die mittelniederländische Prosafassung des *Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii* ist mehrmals zusammen mit der mittelniederländischen Prosafassung der *Visio Tnugdali* und der mittelniederländischen Übersetzung der *Historia Guidonis* überliefert (siehe KIRSCHNER 2006, S. 216*f*). Die mittelniederländische Rezeption setzt deutlich vor der hochdeutschen Rezeption ein (siehe KIRSCHNER 2006, S. 215). Die mittelniederländischen Versionen dieser Legende sind noch relativ wenig untersucht. Handschriften und Drucke in verschiedenen europäischen Sprachen sind angegeben in der Edition ENDEPOLS & VERDEYEN 1914-1917, Bd. 1, S. 276-307. Siehe ebd., Bd. 2, 1917, S. 177-318, für verschiedene mittelniederländische Versionen.

seinem Publikum, weltlichen Laien oder Laien, die in einem religiösen Kontext lebten – wie zum Beispiel Beginen –, um die Gunst rang (ebd., S. 138*ff*). Noch scheint der Autor mit dieser Materie bei seinem Publikum Neuland zu betreten, aber nur wenig später führte der große Erfolg laikaler spiritueller Bewegungen zu einer rasanten Zunahme erbaulicher volkssprachlicher Texte, die in Eigenlektüre und in Prosaform rezipiert wurden, wie die breite Überlieferung der Prosaübersetzung des *Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii* belegt (ebd., S. 139*ff*).[47]

Der Großteil der mittelniederländischen Totentanzdichtungen und Jenseitsvisionen ist erst nach dem in der vorliegenden Studie untersuchten Zeitraum, im späten vierzehnten und im fünfzehnten Jahrhundert, entstanden, wobei die mittelniederländische Überlieferung von Jenseitsvisionen deutlich vor den Totentanzdichtungen einsetzt (siehe KIRSCHNER 2006). Die explosionsartige Steigerung der Überlieferung von Texten, in deren Mittelpunkt der Tod und das Sterben steht, das heißt seelsorgerisch-eschatologische Schriften, wird in der Forschung meist mit der Pestwelle von 1348-1350 verbunden (ebd., S. 200). Vor allem Jenseitsvisionen waren bei Laien wegen der Kombination aus religiösem Inhalt, zu dessen Verständnis kein theologisches Spezialwissen nötig war, und einem ansprechenden Erzählrahmen besonders beliebt (ebd., S. 211). In diesem Zusammenhang ist es besonders interessant, dass wir bei zwei Autoren des untersuchten Korpus, bei Lodewijk van Velthem und Jan van Boendale, frühe Belege für die mittelniederländische Rezeption einer weiteren populären Jenseitsvision, der *Visio Tnugdali*, vorfinden.[48]

Die lateinische *Visio Tnugdali*, die die Seele des irischen Ritters Tnugdal auf eine Reise durch das Fegefeuer und die Hölle führt, gehört zu den populärsten mittelalterlichen Jenseitsvisionen. Sie wurde in viele Volkssprachen übersetzt und der Anteil der volkssprachlichen Überlieferung ist im Vergleich zur lateinischen Überlieferung hoch (siehe KIRSCHNER 2006, S. 212). Die früheste mittelniederländische Rezeption der *Visio Tnugdali* findet sich bei Lodewijk van Velthem in der Vierten Partie, wo sie nach dem *Speculum Historiale* übersetzt ist. Im *Lekenspiegel* Jans van Boendale (*Lsp.*, I, 14, V. 75-90) findet sich eine Zusammenfassung. Beide Male wurde die Versform gewählt (siehe KIRSCHNER 2006, S. 213, vgl. PALMER 1982, S. 191-202). Die eigenständige Rezeption und weitläufige Verbreitung der *Visio Tnugdali* auf Mittelniederländisch setzt jedoch erst mit der um das Jahr 1387 entstandenen Prosaversion ein (siehe Anm. 47 dieses Kapitels).[49] Es ist durchaus bemerkenswert, dass sich Lodewijk van Velthem und Jan van Boendale hier als Vorreiter der volkssprachlichen Rezeption zeigen.

---

[47] Die mittelniederländische Prosaübersetzung des *Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii* ist zeitgleich mit der ersten Prosaübertragung der *Visio Tnugdali* um das Jahr 1387 entstanden, beide scheinen vom gleichen Übersetzer zu stammen und sind gemeinsam in einer Handschrift aus dem Augustinerinnenkloster Nazareth (bei Geldern) überliefert (Signatur Krakau, Biblioteka Jagiellońskă (*olim* Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, ms. germ. quart 1087), letztes Viertel 15. Jh.) (siehe KIRSCHNER 2006, S. 213).

[48] Siehe KIRSCHNER 2006, bes. S. 212-214, vgl. PALMER 1976, PALMER 1982.

[49] Die mittelniederländische Prosatradition wurde im Rhein-Maas-Raum initiiert (siehe Kirschner 2006, S. 214).

Zum Abschluss soll noch kurz die Rolle der Offenbarung in der dramatischen Kunst der Rederijker zur Sprache kommen. RAMAKERS (1992) untersuchte die Stücke *Apocalypsis 12, vers 1* von Rijssaert van Spiere (Druck 1616) sowie die sechs Wagenspiele über *Sint Jans Openbaringe* von Jan Moerman als Zeugen der textgetreuen Dramatisierung der Johannesoffenbarung in der frühen mittelniederländischen Rederijkerliteratur. RAMAKERS (ebd., S. 189*f*) stellt fest, dass Dramatisierungen der Offenbarung in den Volkssprachen im Gegensatz zu Dramatisierungen des Jüngsten Gerichts und der Antichristlegende selten seien, da der nicht-lineare Aufbau der Johannesoffenbarung dramatische Umsetzungen erschwere.[50] Letzterer Punkt könnte auch das relativ geringe Interesse am Offenbarungstext im Mittelalter erklären.

Zwischenbilanz

Die Anzahl der medioniederlandistischen Veröffentlichungen zu diversen eschatologischen Themen ist parallel zur internationalen Forschung in den letzten Jahren kontinuierlich gestiegen. Noch fehlen systematische Untersuchungen eschatologischen Gedankenguts in der mittelniederländischen Literatur vor dem Ausbrechen der Pest. Die meisten Ergebnisse liegen für den Zeitraum danach vor, wobei dem Aspekt der verinnerlichten Frömmigkeit und der damit verbundenen Verschiebung von der Universal- zur Individualeschatologie besondere Aufmerksamkeit gewidmet wurde. Diese Tendenzen sind jedoch schon früher, unter anderem bei Jan van Ruusbroec, nachweisbar. Die vorliegende Arbeit versucht, einen Beitrag zur Schließung dieser Forschungslücke zu leisten.

Die Übersicht über die lateinische und die volkssprachliche Bibeltradition zeigt deutlich, dass bis zur Reformation die Bibel (im modernen Sinn des Wortes als Vollbibel) im Leben eines weltlichen Laien keine besondere Rolle spielte. Das sollte jedoch nicht zu dem Umkehrschluss führen, dass kein Interesse an biblischer Materie bestanden hat. Wir haben gesehen, dass im mittelniederländischen Sprachraum verschiedene so genannte pragmatische Bibelübersetzungen, wie Evangelienharmonien, eine Übersetzung der *Historia Scholastica* oder Übersetzungen bestimmter Bibelbücher, zum Beispiel der Psalmen, entstanden sind. Die mittelniederländischen pragmatischen Bibelübersetzungen sind im hohen Maße von der Zielgruppe und dem Gebrauchszweck abhängig. Anders als für Weltgeistliche, Ordensgeistliche und Mitglieder semi-religiöser Kreise stand für weltliche Laien nicht der Text der Bibel selbst im Vordergrund, sondern die biblische Geschichte und praktische religiöse Unterweisungen.

[50] Des Weiteren interessant ist OOSTERMAN 2000 wegen der weiterführenden Literatur zu eschatologischen Themen im niederländischen Sprachgebiet im Spätmittelalter. RAMAKERS (1992, S. 191) weist auf ein Fragment eines mittelniederländischen Antichrist-Spiels aus dem fünfzehnten Jahrhundert hin. Bei der *Apocalyps* des Hendriks Mande (ca. 1360-1431) handelt es sich um eine Vision, in der beschrieben wird, wie Geert Grote und seine Anhänger eine glorreiche Prozession im Himmel vor Christi Thron anführen (siehe MERTENS 1996). Der Sprachgebrauch ähnelt dem Bild *Het Lam Gods* der Gebrüder van Eyck, ansonsten hat die Vision wenig mit der Johannesoffenbarung oder Apokalyptik zu tun.

Die religiöse Unterweisung der Laien fand im Mittelalter von kirchlicher Seite nicht nur schriftlich statt. In der selbst im späten Mittelalter noch stets hochgradig analphabetischen Gesellschaft spielten auch die volkssprachliche Predigt und ikonographische Vermittlungsstrategien eine wichtige Rolle.[51]

Im Gegensatz zu den Psalmen hatte die Offenbarung weder eine eigenständige liturgische Rolle noch spielte sie eine besondere Rolle in der privaten Frömmigkeit. Somit bestand von kirchlicher Seite kein dringender Bedarf an ihrer volkssprachlichen Vermittlung. Dazu kommen gewisse kirchliche Vorbehalte gegenüber dem laikalen Selbststudium des Offenbarungstexts. Die Offenbarung hat keine wirkliche Narration und ist theologisch ungeschulten Laien ohne Erklärung nur schwer verständlich. Auch das Eigeninteresse am Offenbarungstext scheint sich im mittelniederländischen Sprachgebiet bei Laien zumindest bis zum vierzehnten Jahrhundert in Grenzen gehalten zu haben. Gerade angesichts des offensichtlichen Interesses (nicht nur) der Laien an den Vorzeichen der Endzeit, dass heißt den Ereignissen *vor* dem Jüngsten Gericht, war die Offenbarung auch nicht die erste Wahl. Der Schwerpunkt der Aussage der Offenbarung liegt auf der Individualeschatologie und in dieser Hinsicht trat sie gegen Ende des vierzehnten Jahrhunderts verstärkt in den Mittelpunkt des Interesses. Welche Themen, Texte und Vermittlungsstrategien anstelle der Offenbarung im Vordergrund gestanden haben und welche Rolle der Offenbarung selbst zukam, wird im folgenden Analyseteil für einen exemplarischen mittelniederländischen Korpus anhand der Themengebiete Individualeschatologie, Universaleschatologie und Apokalyptik nachvollzogen.

[51] Vgl. MEUWESE 2007. Siehe oben, S. 49, für Literaturangaben zur ikonographischen Vermittlung der Offenbarung.

Kapitel 5
Individualeschatologie

> *Wer siegt, wird dies als Anteil erhalten: Ich werde sein Gott sein und er wird mein Sohn sein. Aber die Feiglinge und Treulosen, die Befleckten, die Mörder und Unzüchtigen, die Zauberer, Götzendiener und alle Lügner – ihr Los wird der See von brennendem Schwefel sein.*
> *(Offb 21:7-8)*

Dieses Kapitel ist den individuellen Eschata gewidmet, das heißt denjenigen Eschata, die das Los des christlichen Individuums während und nach dem Tod betreffen, oder mit anderen Worten: „one's fate at the end of one's own time in this world" (EASTING 2004, S. 68). Im vorhergehenden Teil dieser Arbeit wurde aufgezeigt, dass das eschatologisch geprägte Weltbild und Geschichtsverständnis während des europäischen Mittelalters die Deutung kontemporärer Krisen als Endzeitzeichen nahelegte. Reflektionen über das Jüngste Gericht und die Johannesoffenbarung standen jedoch auch in der individuellen Glaubenspraxis zentral (siehe HOLDENRIED 2006, S. 95-97). Ungeachtet des Interesses für den Zeitpunkt des Jüngsten Gerichts und dessen Ablauf wollte der individuelle Christ vor allem wissen, was seine Seele nach dem Tod erwartet:

> However imminent or awful the ineluctable Doom might be in the Middle Ages, the fate of the individual's soul immediately after death figured in the foreground of the imagination, and it was sheer human anxiety and curiosity about this that prompted the visionary experiences, oral accounts, and written transmission of soul-journeys to the other world. (EASTING 2004, S. 68, vgl. HAAS 2000, S. 442*f*)

Der Tod wurde „nicht als das Ende des Lebens, sondern ein Schritt innerhalb des Lebens angesehen“ (DINZELBACHER 1993c, S. 244). Die Menschen im christlichen Mittelalter glaubten fest an das Weiterleben der Seele nach dem Tod, wenn auch die Vorstellungen über die Gestaltung dieses Weiterlebens auseinandergingen (ebd.). Sicher war, dass die Seele nach dem Tod ihre Endbestimmung an einem jenseitigen Ort finden würde.[1]

In der Bibel finden sich kaum Aussagen über das Schicksal des Individuums zwischen Tod und Jüngstem Gericht und über das Jenseits. Auch in autoritativen kirchlichen Schriften finden sich lange Zeit kaum Aussagen zur Individualeschatologie, eine Lücke, die früh durch die so genannten Jenseitsvisionen gefüllt wurde (siehe EASTING 2004, S. 68). Als Jenseitsvisionen werden diejenigen Texte bezeichnet, die Besuche der Lebenden an die Jenseitsorte zwischen Tod und Jüngstem Gericht beschreiben (siehe EASTING 2004, S. 68, vgl. GARDINER 1993, S. xvii).[2] Durch ihre Konzentration auf die Individualeschatologie unterscheiden sich visionäre Berichte über das Jenseits von prophetischen Endzeitvisionen, die sich dem Ablauf der universalen Endzeit und historischen Implikationen widmen (siehe GARDINER 1993, S. xviii-xxi). Innerhalb des Genres der Jenseitsvisionen wird zwischen authentischen Erlebnisberichten und literarischen Jenseits- und Traumvisionen, wie der *Commedia* (entst. ca. 1307-1321) des Dante Alighieri und der *Pèlerinage de l'Âme* (entst. ca. 1330-1331) des Guillaume de Deguileville, unterschieden (siehe EASTING 1997, S. 10, DINZELBACHER 1989, S. 8, 17, 32).[3] Sie sind wichtige Quellen für die im Mittelalter bei breiteren Schichten vorhandenen Vorstellungen über das Leben nach dem Tod (siehe EASTING 2004, S. 68, vgl. GUREVICH 1983).[4] Der folgende genrespezifische Abriss bezieht sich auf authentische Jenseitsvisionen, auf denen auch die literarischen Jenseitsvisionen beruhen.[5]

---

[1] Laut dem *Lekenspiegel* ist dies der grundlegende Unterschied zwischen Juden und Christen. Die Juden erwarten das Gelobte Land auf dieser Erde (vgl. *Lsp.*, I, 36, V. 42-48), das von Christus versprochene Reich ist nicht von dieser Welt (*Jhesus antwerdde zaen / Ende sprac aldus: mijn rike / Nes niet van desen ertrike*, *Lsp.*, II, 85, V. 328-330). Die Stelle im ersten Buch des *Lekenspiegel* wurde als anti-jüdisch angemerkt bei VAN GERVEN 1988, S. 7*f.*

[2] Siehe EASTING (2004, S. 68): „Visions of the other world are by definition accounts of the intermediate state existing in the present, preceding Doomsday, for they are experienced by the living, though often while in a comatose death-like state, what might now be termed a Near-Death Experience.“ Einige Jenseitsvisionen, wie zum Beispiel die einflussreiche *Navigatio Brendani* (10. Jh.), die eigentlich zum Genre der irischen Seereiseerzählungen (*imrama*) gehört, haben Gemeinsamkeiten mit dem Genre der mittelalterlichen (Pilger-)Reisebeschreibung, besonders einige mit dem irischen Wallfahrtsort St. Patricks Fegefeuer verbundene Berichte, wenn Seele und Körper nicht getrennt werden (siehe GARDINER 1993, S. xxii-xxiv).

[3] Vgl. DINZELBACHER (1989, S. 32): „[...] es sind die rein fiktiven und auch ohne Erlebnisanspruch auftretenden Traumerzählungen, in denen der Dichter die eschatologischen Jenseitsreiche oder symbolischen Gefilde durchwandert, um die Stoffe, die er vermitteln will, sei es Kritik oder Satire, sei es Liebeslehre oder Fürstenspiegel, mit einer säkularisierten Numinosität zu weihen. [...] So sind Themen und Strukturen der als religiöse Erlebnisaufzeichnungen im frühen Mittelalter entstandenen Visionsliteratur aufgehoben und dichterisch überhöht in der Allegorik des Spätmittelalters und der Renaissance – fraglos ein Zeugnis für den Säkularisierungsprozeß der europäischen Geistesgeschichte.“

[4] Trotz ihres Wertes für die Erforschung der mittelalterlichen religiösen Mentalitäten wurden die mittelalterlichen Jenseitsvisionen lange Zeit von der Forschung stiefmütterlich behandelt (siehe DINZELBACHER 1989, S. ix und S. 15-

Die mittelalterlichen Jenseitsvisionen sind stark durch jüdische und frühchristliche apokryphe und apokalyptische Traditionen sowie die keltisch-irische Visions-, Reise- und Jenseitsliteratur beeinflusst, dazu kommen einige aus antiken Jenseitsbeschreibungen übernommene Elemente (siehe EASTING 1997, S. 8*f*). Einer der frühesten und einflussreichsten christlichen Texte ist die Mitte bis spätes zweites Jahrhundert entstandene apokryphe *Visio Pauli* (auch *Apokalypse des Paulus*) (siehe EASTING 2004, S. 68, ANGENENDT 2009, S. 700).[6] In ihr wird beschrieben, wie der Apostel Paulus den Individualgerichten über verschiedene Verstorbene beiwohnt und die Jenseitsorte für die Gerechten und die Verdammten besucht.[7] Jenseitsvisionen wurden von einigen kirchlichen Denkern wie Augustinus aufgrund ihrer fehlenden biblischen Grundlage skeptisch betrachtet (siehe ANGENENDT 2009, S. 695-697). Dennoch drang derartiges Material im sechsten Jahrhundert in die christliche Eschatologie ein, nicht zuletzt deshalb, weil die Aufnahme verschiedener Jenseitsvisionen in die *Dialogi* Gregors des Großen dem Genre päpstliche Beglaubigung verschaffte (siehe ANGENENDT 2009, S. 697*f*, vgl. DINZELBACHER 1989, S. 22, S. 40-43, MORGAN 1990, S. 2). Zur weiteren Etablierung des Genres trugen die in die *Historia Francorum* des Bischofs Gregor von Tours und die *Historia Ecclesiastica gentis Anglorum* des Beda aufgenommenen Jenseitsvisionen bei (siehe MORGAN 1990, S. 2). Besonders Bedas Jenseitsvision des Bauern Drythelm etablierte die Vorstellung der sofortigen Überführung der Seelen nach dem Tod an die unterschiedlichen Jenseitsorte (siehe EASTING 2004, S. 80).[8] Neben Himmel und Hölle spielen bei Beda zwei Zwischenorte – ein Läuterungsort für die „nicht ganz Schlechten“ und ein angenehmer Ort als Vorort zum Himmel für die „nicht ganz Guten“ bis zum Jüngsten Gericht – eine

17). Erst in den letzten Jahrzehnten ist das Forschungsinteresse gestiegen (siehe MUESSIG & PUTTER 2007, S. 5). Exemplarisch seien hier genannt: ZALESKI 1987, DINZELBACHER 1989, GARDINER 1993 und EASTING 1997. Noch sind viele Fragen, wie das Verhältnis zwischen den verbalen Jenseitsberichten und der Bildsprache der mittelalterlichen Ikonographie, offen (siehe EASTING 1997, S. 8).

[5] Siehe MORGAN (1990, S. 8): „It is certainly the case that in writing the *Comedy* Dante took full account of the intellectual developments of the preceding two centuries. He is the first Christian writer to combine the popular material with the theological and philosophical systems of his day, selecting, adapting, and reinterpreting the traditional images in a new way.“ Kurze Darstellungen der Geschichte der Jenseitsvisionen vom klassischen Altertum bis zum Mittelalter bieten u. a. HAAS 2000, S. 451-461, und MORGAN 1990, S. 1-4. Letztere Studie enthält eine sehr brauchbare Auflistung der Dante vorhergehenden Jenseitsvisionen mit Zusammenfassungen und bibliographischen Angaben.

[6] Der Kern der *Visio Pauli* ist wahrscheinlich in der Mitte des 2. Jahrhunderts in Ägypten entstanden, erst ab dem fünften Jahrhundert ist eine lateinische Version belegt (ANGENENDT 2009, S. 695). Einleitend zur *Visio Pauli* siehe MORGAN 1990, S. 225*f*, vgl. ZALESKI 1987, S. 26-28, EASTING 1997, S. 9*f*, HAAS 2000, S. 449.

[7] Siehe EASTING 2004, S. 72*f*, für eine Zusammenfassung und weiterführende Literatur. Auch in der einflussreichen *Apokalypse des Petrus* (entst. um 135, Alexandrien) werden Himmel und Hölle beschrieben, aber als Vorausschau des Zustandes nach dem Jüngsten Gericht, sie ist damit eine der wenigen frühchristlichen Apokalypsen, die sich nicht dem Individualgericht widmet (siehe EASTING 2004, S. 74). Siehe ebd., S. 74-77, für weitere frühchristliche Apokalypsen.

[8] Siehe MORGAN 1990, S. 217, und ZALESKI 1987, S. 31-34, für die Vision Drythelms (in Beda’s *Historia Ecclesiastica gentis Anglorum*, Buch V, Kap. 12).

entscheidende Rolle (vgl. ebd.). Die bei Beda beschriebenen Zwischenorte trugen zur weiteren Ausformung des Fegefeuergedankens bei (siehe MORGAN 1990, S. 217). Zum anderen legte Bedas Betonung der Möglichkeiten der Lebenden, den in dem peinigenden Läuterungsort befindlichen Seelen zu Hilfe zu kommen, den Grundstein für die Herausbildung des mittelalterlichen Totengedenkens in der Liturgie, die zu einer wesentlichen Aufgabe der Klostergemeinschaften wurde (siehe ANGENENDT 2009, S. 699-701).[9]

Jenseitsvisionen wurden für die Vermittlung individualeschatologischen Wissens an Gläubige – in frühchristlicher Zeit und im frühen Mittelalter auch an Ungläubige – eingesetzt. Durch sie konnten die Gläubigen zur Besserung ihres Lebenswandels und zur Buße aufgerufen werden, sie konnten aber auch (kirchen-)politischen Zwecken dienen, wie zum Beispiel der Sicherung des Monopols der Kirche auf das Schicksal der Seelen im Jenseits oder der Änderung bestimmter Verhaltensweisen bei Herrschern (siehe EASTING 1997, S. 11, MORGAN 1990, S. 2*f*, HAAS 2000, S. 443*f*, ANGENENDT 2009, S. 696).[10] Vor allem die erste Funktion sollte nicht unterschätzt werden, da Jenseitsvisionen für Gläubige und Geistliche gleichermaßen eine durch die Bibel offen gelassene Informationslücke schlossen, die mittelalterliche Theologen nur zögerlich schlossen, und Jenseitsvisionen hatten den abstrakten scholastischen Darstellungen ihre Anschaulichkeit voraus (siehe ANGENENDT 2009, S. 703).

Nur kurz kann an dieser Stelle auf die vielfältigen Wechselwirkungen zwischen den Jenseitsvisionen, in denen oftmals die Vorstellungen der einfachen Gläubigen über die Formen des Weiterlebens der christlichen Seele nach dem Tod und die Geografie des Jenseits zum Ausdruck kommen, und den theologischen Spekulationen und der christlichen Katechese in Wort und Bild eingegangen werden (siehe ANGENENDT 2009, S. 695, HAAS 2000, S. 450). So führten der Einfluss der kirchlichen Katechese auf den Seher sowie die schriftliche Vermittlung über einen gebildeten Schreiber, der die Bilder des Sehers an seinen eigenen Wissenshorizont anpasste, zu einer gewissen Uniformität der mittelalterlichen Jenseits-

---

[9] Die Messen für die im Jenseits leidenden Seelen der Verstorbenen (die so genannten Armen Seelen) wurden trotz theologischer Zweifel in der Volksfrömmigkeit als unverzichtbare Hilfe betrachtet (siehe ANGENENDT 2009, S. 705, vgl. HAAS 2000, S. 455).

[10] So unterscheidet GARDINER (1993, S. xxv, Zitate ebd.) zwischen folgenden Intentionen von Jenseitsvisionen: „justice-seeking" – in diesen Jenseitsvisionen steht die gerechte Strafe der Verdammten zentral –, „penance-producing" – diese Jenseitsvisionen schildern das Jenseits auf instruktive Weise, um den Seher dazu zu bringen, seinen Lebenswandel zu bessern oder Gebete für das Seelenheil der Verstorbenen zu veranlassen –, und „political" – diese Jenseitsvisionen dienen als Warnung der Machthaber für ihre Verfehlungen. Laut DINZELBACHER (1989, S. 25-27, Zitat ebd., S. 27) stehen Jenseitsvisionen mit Reformschwerpunkt, wie auch politisch gefärbte eschatologische Prophezeiungen im Auge des heutigen Betrachters im Verdacht weniger wahr zu sein, weil sie sich mit aktuellen Problemen beschäftigen; es sei aber zu beachten: „Wie auch die älteren Jenseitsvisionen konnten auch die Schauungen entsprechend prädispositionierter Mystiker und Mystikerinnen als Vehikel der Kritik, Warnung und Ermahnung fungieren, wobei diese ihre Intentionalität keineswegs unbedingt auf eine nichtvisionäre Entstehung ‚am Schreibtisch' hindeuten muß, sondern vielmehr auf ein (kirchen-)politisches Engagement, daß verständlicherweise auch Gegenstand der unwillkürlichen ‚Reflexion' in der visionären Entraffung wird – wie ja auch andere Probleme des täglichen Lebens."

visionen (siehe EASTING 1997, S. 7, DINZELBACHER 1989, S. 27, GARDINER 1993, S. xxvii, HAAS 2000, S. 447-449).[11] Es scheint jedoch der Glaubwürdigkeit der Visionen bei den einfachen Gläubigen und vielen Geistlichen keinen Abbruch getan zu haben, dass es sich meist nicht um von den in der Mehrheit illiteraten Sehern eigenhändig verfasste Berichte handelte (siehe EASTING 1997, S. 6, DINZELBACHER 1989, S. 19-21, GARDINER 1993, S. xxv*f*, ANGENENDT 2009, S. 703).

Die Behandlung individualeschatologischer Fragen in den populären Jenseitsvisionen stimmt nicht immer mit der Behandlung in hochtheologischen und populärtheologischen Schriften überein.[12] Jenseitsvisionen haben einerseits entscheidende Impulse für die Ausbildung individualeschatologischer Konzepte geliefert, andererseits waren sie ein wichtiges Medium für die Vermittlung eschatologischer Vorstellungen an die einfachen Gläubigen. Man kann somit von der gegenseitigen Beeinflussung von Theologie und Volksglauben sprechen, wie GUREVICH (1983) für den Fegefeuergedanken nachvollzogen hat, wobei volkstümliche individualeschatologische Vorstellungen hauptsächlich in populärtheologische Schriften eingegangen sind (ebd.). Illustrativ hierfür ist der volkstümliche Zug der Darstellung des Zustands der Seligen im populärtheologischen *Elucidarium* (siehe OTT 1990, S. 71, zum *Elucidarium* siehe oben, Kapitel 3.4).

Im zwölften Jahrhundert werden einerseits die umfangreichsten und detailliertesten Jenseitsvisionen nach dem frühmittelalterlichen Muster verfasst, andererseits wird das Genre im Zuge der Kritik seitens der Scholastik literarisch unproduktiv (siehe ANGENENDT 2009, S. 704, vgl. DINZELBACHER 1989, S. 21-30, MORGAN 1990, S. 3*f*).[13] Zwischen der letzten größeren neuen Jenseitsvision und Dantes *Commedia* liegen beinahe einhundert Jahre. Außerdem handelt es sich bei der *Commedia* um eine literarische Jenseitsvision (siehe MORGAN 1990, S. 3*f*). Die Tradition selbst blieb jedoch noch lange Zeit lebendig, alte Visionen wurden kopiert und in historiographische oder enzyklopädische Sammlungen aufgenommen (ebd.). Die das gesamte Mittelalter anhaltende Beliebtheit der Jenseitsvisionen zeigt

[11] Für Jenseitsvisionen des frühmittelalterlichen Stils sind folgende Elemente typisch: Dämonen greifen die Seele des Sterbenden an, eine himmlische Figur begleitet die Seele auf ihrer Reise, die Pein- und Gnadenstätten werden besucht – meist erst die Pein-, dann die Gnadenstätten –, über den Sehenden wird ein Urteil gefällt, die Seele kehrt in den Körper des Sehenden zurück, das Gesehene wird aufgezeichnet (siehe DINZELBACHER 1989, S. 23). Jenseitsvisionen, die als Seelenreise Form gegeben sind, beschreiben meist ‚mechanische' Prüfungen der Seele, oft als topografische Hindernisse – ähnlich den Gefahren einer Fernreise – anstatt einer individuellen Gerichtsverhandlung über die Seele (siehe EASTING 2004, S. 75).

[12] OTT (1990, S. x) unterscheidet zwischen Theologie, Volksfrömmigkeit, mystisch-visionärer Ausgestaltungen und geschichtstheologischer Aktualisierung, wobei er sich auf die theologische Ausgestaltung konzentriert.

[13] Siehe MORGAN (1990, S. 3): „The twelfth-century texts are much longer and more complex than any of their predecessors, and begin to reflect the social and intellectual changes with which they are contemporary. But at the same time the vision of the other world began to die as genre. This may have been due to the changing structure of society, in particular the shift from monasteries as the primary centres of learning to the cathedral schools and subsequently to the universities; or to the increasing complexity of the subject matter in the light of the many new ideas which gained ground during the century."

ihre weite Verbreitung und Rezeption (ebd., S. 4). Das verstärkte Interesse von Laien an individualeschatologischen Fragen führt zur Aufnahme frühmittelalterlicher Jenseitsvisionen in für pastorale Tätigkeiten angelegte Sammlungen wie die *Legenda Aurea* (entst. 1252-1260) des Jacobus de Voragine und das *Speculum Historiale* (jüngste Fassung entst. ca. 1256-1259, siehe oben, Kapitel 3.3) des Vinzenz von Beauvais sowie zahlreichen Übersetzungen von Jenseitsvisionen in die europäischen Volkssprachen (siehe ANGENENDT 2009, S. 705, vgl. DINZELBACHER 1989, S. 16-31).[14]

Auch Lodewijk van Velthem und Jan van Boendale haben Jenseitsvisionen als Quellen benutzt, sie berufen sich unter anderem auf zwei der populärsten mittelalterlichen Jenseitsvisionen, die *Visio Tnugdali* (1149) und den *Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii* (ca. 1181-1184, siehe unten, S. 91).[15] Interessanterweise nimmt nur bei Lodewijk van Velthem die Übersetzung einer Jenseitsvision, der *Visio Tnugdali*, größeren Raum ein, Jan van Boendale begnügt sich mit kurzen Verweisen auf verschiedene Visionen. Am Ende des nachstehenden Kapitels wird der Frage nachgegangen, wie der unterschiedliche Umgang mit den zum Zeitpunkt der Entstehung des mittelniederländischen Korpus noch immer sehr beliebten Jenseitsvisionen zu erklären ist. Zunächst wird jedoch untersucht, welche Bedeutung dem Tod beigemessen wird und ob und wie der Moment, in dem über das Schicksal der Seelen nach dem Tod entschieden wird, im mittelniederländischen Korpus beschrieben wird. Dann werden die Beschreibungen der drei Jenseitsorte – Himmel, Hölle und Fegefeuer – analysiert. Das individualeschatologische Schicksal ist viel mehr als das universaleschatologische Schicksal der Welt durch das eigene Handeln beeinflussbar. Jeder Christ kann durch sein Handeln im Diesseits Einfluss auf das jenseitige Schicksal seiner Seele nehmen. Aus diesem Grund werden auch Verhaltensmaßregeln für das diesseitige Leben in der Analyse thematisiert, auch wenn sie strenggenommen nicht zur Eschatologie gehören (vgl. DINZELBACHER 1989, S. x, WALLS 2008, S. 403).

---

[14] Die *Legenda Aurea* des Jacobus de Voragine, eine im dreizehnten Jahrhundert entstandene Sammlung von Heiligenleben, war wahrscheinlich das nach der Bibel am meisten gelesene Buch des Mittelalters (siehe VAN'T LAND 1998, S. 201). Der einfache Ton des Werkes, ohne umfangreiche theologische Betrachtungen, aber mit viel Sinn für den Unterhaltungswert der Heiligenleben, trug mit der sowieso stark lebendigen Heiligenverehrung im Mittelalter zu seiner Beliebtheit bei den Gläubigen bei (ebd., S. 202). Ab Anfang des sechzehnten Jahrhunderts fing der Stern der *Legenda Aurea* an zu sinken. Die moderne Forschung kritisiert unter anderem, dass Jacobus de Voragine nicht viel mehr getan habe, als seine vielen hundert Quellen wörtlich abzuschreiben oder stark zu vereinfachen (ebd., S. 203*f*). Trotz aller Kritik ist die *Legenda Aurea* eine wichtige Quelle für die religiöse Mentalität des Spätmittelalters (ebd., S. 205*f*). Die erste mittelniederländische Übersetzung der *Legenda Aurea* aus dem Jahr 1357 war ein großer Erfolg, wie zahlreiche Handschriften und Drucke belegen (siehe DESCHAMPS 1972, S. 52-55). Siehe BERTELOOT, VAN DIJK & HLATKY 2003 zu den mittelniederländischen Übersetzungen der *Legenda Aurea*. Für die vorliegende Arbeit wurde die englische Standardübersetzung RYAN 1993 verwendet.

[15] Im Oeuvre Jans van Leeuwen ist kein direkter Bezug auf eine Jenseitsvision festzustellen. Die Verweise Jans van Leeuwen auf Paulus dritten Himmel (siehe unten) beziehen sich nicht auf die im zwölften Jahrhundert erneut an Bedeutung gewinnende und in verschiedene Volkssprachen übersetzte *Visio Pauli*, sondern auf 2 Kor 12:2-5.

Vereinzelt kommen bei der Besprechung der Jenseitsorte mittelalterliche Vorstellungen zu Engeln und Teufeln zur Sprache. Sie werden aber nicht ausführlich behandelt, weil die Angelologie (die Lehre von den Engeln) und die Dämonologie (die Lehre von den bösen Geistern) eigenständige theologische Wissensgebiete sind, die weit über eschatologische Aspekte hinausgehen.[16] Weitere Themen, die den Umfang dieser Arbeit übersteigen und deshalb nur gestreift werden können, sind die Solidargemeinschaft der Lebenden und der Toten, das mittelalterliche Totengedenken im Allgemeinen und die Rolle der Heiligen.

Um die individualeschatologischen Vorstellungen im mittelniederländischen Korpus im mittelalterlichen eschatologischen Diskurs zu verorten, werden im folgenden Kapitel immer wieder Bezüge zu allgemeinen theologischen Entwicklungen und – wo angebracht – zu anderen volkssprachlichen Autoren und Werken hergestellt.[17] Es wurde danach getrachtet, mögliche Quellen für spezifische im Korpus auftretende Vorstellungen aufzuzeigen. Die den einzelnen Themengebieten vorangestellten Einführungen dienen dem besseren Verständnis der eigentlichen Analyse und einer ersten Orientierung in der Sekundärliteratur, erheben aber keinen Anspruch auf theologisch erschöpfende Vollständigkeit.

---

[16] In der Theologie war bis zur Wende zum vierzehnten Jahrhundert die Angelologie besser ausgebaut als die Dämonologie, diese nahm erst gegen Ende des Mittelalters einen Aufschwung (siehe VAN DER EERDEN 1994, S. 120*f* und S. 142*f*). In der Volksfrömmigkeit scheinen Engel jedoch nur eine geringe Rolle gespielt zu haben, da sie sich kaum gegen die populäre Heiligenverehrung durchsetzen konnten, während die Angst vor Teufeln und anderen Dämonen weit verbreitet war. Die Literatur über christliche Vorstellungen zu Engeln, Teufeln und Dämonen ist umfangreich. Einführend sei verwiesen auf VAN DER EERDEN 1994 und ANGENENDT 2009, S. 148-159.

[17] Ab dem dreizehnten Jahrhundert kommt der franziskanischen Volkspredigt eine zunehmende Rolle für die Vermittlung christlicher Werte zu. Der Schwerpunkt lag auf der moralischen Unterweisung der Gläubigen und der Mahnung zur Buße durch Exkurse zu Tugenden, Lastern und dem Jenseits – der ewigen Glückseligkeit oder der ewigen Verdammung (siehe OECHSLIN WEIBEL 2005, S. 25-27). Der Vergleich mit der Behandlung der individuellen Eschata in den deutschen Predigten des franziskanischen Volkspredigers Berthold von Regensburg mit dem mittelniederländischen Korpus zeigt trotz der unterschiedlichen Entstehungszeit auffallende Parallelen.

5.1 Der Tod

Da sah ich ein fahles Pferd; und der, der auf ihm saß, heißt „der Tod"; und die Unterwelt zog hinter ihm her.
(Offb 6:8)

Der Tod wurde im Mittelalter nicht als medizinisches, sondern als seelsorgerisches Problem betrachtet, was sich zum Beispiel dadurch ausdrückt, dass ein Arzt einen Kranken erst dann behandeln durfte, wenn dessen Seelenheil durch geistlichen Beistand gesichert war (siehe BERGDOLT 1999, vgl. DE GEUS [ET AL.] 1985, S. 9*f*). Aus christlicher Perspektive findet beim Tod der bedeutsame Übergang zwischen dem diesseitigen und dem jenseitigen Leben statt. Erst im Jenseits erhält der Mensch die wahre Belohnung oder Vergeltung für seine Taten (siehe OTT 2005, S. 641). Fragen, die sich Gelehrte und Laien gleichermaßen zum Ursprung des Todes, seiner Unabänderlichkeit und Allgemeingültigkeit sowie seiner Bedeutung stellten, fanden ihren Niederschlag in eschatologischen Abhandlungen in vielen mittelalterlichen Textgenres.

Die knappe Behandlung dieser Thematik sowohl für die Früh-, Hoch- und Spätscholastik durch OTT (1990) lässt darauf schließen, dass sich die Scholastik nicht besonders intensiv mit dem Tod auseinandergesetzt und das Interesse sich vor allem auf die postmortalen Zustände gerichtet hat. Außerhalb der Scholastik nimmt – trotz zunehmender Verweltlichung der Lebenseinstellung (*Carpe diem*) – im Verlauf des Mittelalters das Interesse an der Sterbestunde zu (*Memento mori*).[18] Diese Entwicklung lässt sich dadurch erklären, dass in der christlichen Vorstellung bis zum letzten Moment die Chance zur Einkehr und moralischen Umkehr und damit auf das Himmelreich besteht. Wenn der Moment des Todes die letzte Chance auf die Rettung des Seelenheils ist, dann verlangt der Gläubige nicht nach einem schnellen Tod, sondern nach einem Tod, der diesen Moment der Einkehr ermöglicht (siehe SPINRAD 1987, S. 27). Diese Möglichkeit birgt jedoch die Gefahr des Aufschiebens der Besserung des Lebenswandels bis zum letzten Moment (ebd.). Nicht zuletzt aus diesem Grund wurde im Zuge der Reformen des Vierten Laterankonzils (1215) die jährliche Beichte als Sakrament eingeführt und in geistlichen Schriften immer wieder betont, dass der *gesamte* Lebenswandel *freiwillig* – nicht aus Angst vor der Verdammung – auf das Seelenheil gerichtet sein muss (ebd., S. 27*f*).

Die steigende Wichtigkeit des richtigen Sterbens führte zu einer Professionalisierung des diesbezüglichen Schrifttums. Im Verlauf des vierzehnten Jahrhunderts entsteht auf der Grundlage der langen Tradition von lateinischen Abhandlungen zum guten Leben und zum

[18] Laut LE GOFF (1984, S. 82) führte die Verfestigung des Fegefeuergedankens zur Dramatisierung des Todesmomentes, das heißt zur verstärkten Todesfurcht, da sich im Moment des Todes alles entschied und nicht erst im fernen Moment des Jüngsten Gerichts.

guten Sterben das ab dem fünfzehnten Jahrhundert populäre Genre der *Ars moriendi*: den auf die seelsorgerische Praxis gerichteten strukturierten Darstellungen des Todesprozesses und der einzuhaltenden Rituale (siehe DINZELBACHER 1999b, Sp. 830, vgl. SCHEFFCZYK 1999c, ANGENENDT 2009, S. 663*f*). Der Begriff *Ars moriendi* bezeichnet sowohl die „Kunst des guten Sterbens" an sich als auch das dieser Kunst gewidmete Schrifttum. Die mittelalterlichen *Artes moriendi* sind auf das gesamte Leben gerichtet, denn erst, wer gelernt hat, gut zu sterben, kann auch gut leben (siehe DE GEUS [ET AL.] 1985, S. 11). Einen Höhepunkt des Genres bildet das Werk *De Arte moriendi* (entst. ca. 1400-1408) von Jean de Gerson (siehe SPINRAD 1987, S. 28*f*).[19] *De Arte moriendi* ist als Leitfaden für die richtige Durchführung des Sterberituals konzipiert; es enthält unter anderem Meditationsübungen und Ermutigungen für den Sterbenden, Gebete und die Bestätigung des Glaubens beabsichtigende Fragen (ebd., S. 30). Gerson traf mit diesem Werk den Nerv seiner Zeit, wie unzählige lateinische und volkssprachliche Versionen sowie nach diesem Vorbild modellierte Sterberatgeber im fünfzehnten Jahrhundert beweisen (ebd., S. 30, vgl. KIRSCHNER 2006, S. 199).[20]

5.1.1 Die Bedeutung des Todes

Der Tod ist in der christlichen Vorstellung nicht einfach das Ende des Lebens, sondern ein wichtiger Wendepunkt, da er den Übergang zwischen Diesseits und Jenseits ermöglicht. Daher birgt der Tod für Christen den positiven Aspekt der Erlösung von dieser Welt, das Versprechen auf die Vollendung durch das ewige Leben im Himmel (siehe OECHSLIN WEIBEL 2005, S. 37). Diese Vorstellung findet sich in beinahe allen Texten des Korpus. Einzig Jan van Leeuwen belässt es nicht bei allgemeinen Aussagen, sondern führt zur Unterstützung des Versprechens des ewigen Lebens die Autorität der Johannesoffenbarung (Offb 14:13) an: *Wie dat dat eweghe leven doer die natuerlijke doot ende oec doer alle sterffelicheit sijns selfs can sien, die mensche en verveert hem niet meer van gheenre doot, want hi scout ende siet dat eweghe leven doer die doot. Ende daer omme begheert hi meer te stervenne dan te levenne, want alselcs menschen sterven dats sijn leven. Salich sijn die doode, sprect Johannes in dboec der verholentheit, die in gode sterven. Ende dese gheestelike dode menschen sijn oec vri ende los vander ewegher doot ende van alre knechteliken vreesen* (*Goeder*

[19] Andere für das Genre wichtige lateinische Schriften waren die Anselm von Canterbury zugeschriebene *Admonitio morientis* (entst. 12. Jh.), das *Horologium sapientiae* (entst. ca. 1328) von Heinrich Seuse und der anonyme *Speculum artis bene moriendi* (entst. 1. Viertel 15. Jh.) (siehe PALMER 1997).

[20] Für diesen Analysepunkt wird vereinzelt auf spätere mittelniederländische katechetische Schriften wie *Wech van Salicheit* (entst. ca. 1400, Edition KIENHORST & SCHEPERS 2009) und *Een scone Leeringe om salich te sterven* (Druck 1500, Edition DE GEUS [ET AL.] 1985) verwiesen. Das Heranziehen dieser Schriften erscheint aus dem Grund gerechtfertigt, das es sich bei ihnen um Zusammenfassungen und Systematisierungen vorheriger Entwicklungen handelt. Literaturangaben zur Geschichte der (mittelniederländischen) *Artes moriendi* finden sich in DE GEUS [ET AL.] 1985, S. 91-97.

leeringhen, *f.* 163vb). Als Beleg für das Versprechen, dass die wahre Bestimmung des Christen im Himmel ist, zieht Jan van Leeuwen zusätzlich das Johannesevangelium (Joh 18:36) heran: *Want ons here sprect selve dat sijn rijke niet en ware vander werelt* (*IX choren*, *f.* 85va). Weniger theologisch unterlegt heißt es zum Beispiel im *Sidrac*: *Hy en es niet geheten doot metten ghenen die sterven in dit eerterike; ende ons dunct dat sy sterven, maer sy varen vander ere werelt in dandere* (*Sidrac*, Frage 37, S. 56, vgl. *Sidrac*, Frage 134, S. 104, *Teest.*, 40, V. 3533*f*, *Drie coninghen*, *f.* 80vb). Das irdische Leben ist nicht mehr als der Prüfstein für das Jenseits (vgl. *Sidrac*, Frage 194, S. 135, Frage 298, S. 177*f*, Frage 331, S. 191), deshalb sollte man ihm nicht viel Wert beimessen (vgl. *Teest.*, 28, V. 2536-2539, *Drie coninghen*, *f.* 78va).

Im Gegensatz zum leiblichen Tod eines guten Christen, der den Übergang zum Himmel darstellt, steht der ewige Tod der Seele des Sünders, das heißt die ewige Trennung der Seele von Gott als Folge des Verlusts der Gottesschau in der Hölle (siehe unten, S. 199, zum Seelentod als eine der Höllenstrafen).[21] Der Seelentod wurde in der Theologie als der in Offb 21:8 genannte „zweite Tod“ betrachtet und mit Ps 34:22 in Verbindung gebracht (siehe unter anderem Augustinus’ *De Civitate Dei*, 13:2 und 13:11).[22] So betont Berthold von Regensburg moralisch eindrucksvoll den Kontrast zwischen dem kurzen leiblichen Tod und dem ewigen Seelentod (siehe OECHSLIN WEIBEL 2005, S., 170*ff*). Auch in einigen der untersuchten Texte wird zwischen dem Leibes- und dem Seelentod unterschieden, ohne jedoch Ängste schüren zu wollen. So lesen wir im *Sidrac*: *Ende hy [Christus, U. W.] sal sijn int graf twee nachte ende enen dach. Die twee nachte bedieden die ij doode der menscen, deen aen den lichame ende dander aen die ziele* (*Sidrac*, Frage 380, S. 207, vgl. *Dboec tien gheboden*, *f.* 17vb).[23] In der Fünften Partie wird diese Vorstellung auf Gregor den Großen zurückgeführt, der zwei Arten des Todes unterschieden hätte: den ersten Tod, der nur den Körper betrifft, und den zweiten (weitaus schlimmeren) Tod, der Körper und Seele betrifft (vgl. *SH* V, VIII, 25, V. 1288-1306). In einigen Texten des Korpus werden zur Mahnung zusätzlich die Leiden der Seelen in der Hölle beschrieben, die sich vergeblich den Tod wünschen (vgl. *Sidrac*, Frage 37, S. 56, *Wraken*, III, 17, V. 2429*f*, parallel *Teest.,* 43, V. 4040*ff*).

[21] Soweit nicht anders vermerkt, siehe zum Seelentod OECHSLIN WEIBEL 2005, S. 167-172, dort auch weiterführende Literatur.

[22] Vgl. Offb 21:8: ‚Aber die Feiglinge und Treulosen, die Befleckten, die Mörder und Unzüchtigen, die Zauberer, Götzendiener und alle Lügner – ihr Los wird der See von brennendem Schwefel sein. Dies ist der zweite Tod.‘ und Psalm 34:22: ‚Den Frevler wird seine Bosheit töten; /wer den Gerechten hasst, muss es büßen.‘

[23] Zu Jan van Leeuwen sei angemerkt, dass er nicht nur den ewigen Tod der Seele in der Hölle thematisiert, sondern auch die Vorstellung des Seelentods des Sünders zu Lebzeiten bespricht (u. a. *dinwendeghe dooet des gheests, Tienderhande*, *f.* 121va). Er schreibt, dass es sich hierbei um den Zustand der Seele schwerer Sünder handelt, das heißt derjenigen, deren Seelen sich im Zustand der Todsünde befinden und somit nicht von eigenen guten Taten profitieren können (*IX choren*, *f.* 92ra). Jan van Leeuwen verurteilt die – von ihm Meister Eckhart zugeschriebene gegenteilige Vorstellung –, dass die Seelen auch im Zustand der Todsünde von eigenen guten Taten profitieren können (vgl. *Eckaerts leere*, *f.* 134rb). Dieser Angriff Jans van Leeuwen auf die Lehre Meister Eckharts und die ihm zugrunde liegende Predigt Eckharts werden ausführlich in KOK 1973 diskutiert. KOK kommt zu dem Ergebnis, dass einerseits Jan van Leeuwen Eckharts subtile Argumentation nicht vollständig begriffen habe, vielleicht, weil ihm die Predigt nicht

Neben dem Tod des Körpers und dem Tod der Seele werden im *Sidrac* auch verschiedene Arten des körperlichen Todes unterschieden. Trotz der Ankündigung, drei Arten des körperlichen Todes besprechen zu wollen, werden aber nur der unreife Tod von Kindern und der reife Tod von Erwachsenen genannt (vgl. *Sidrac,* Frage 19, S. 48).[24] Des Weiteren wird im *Sidrac* erklärt, warum Menschen sterben: weil ihre Zeit auf Erden abgelaufen ist, wegen ihrer Sünden, wegen Krankheiten und Kampfhandlungen und wegen zu großer Sorgen um weltliche Güter (vgl. *Sidrac,* Frage 27, S. 52*f*). Die im *Sidrac* genannten äußeren Ursachen werden jedoch durch die Betonung des Punktes, dass einzig Gott über die jedem Menschen zur Verfügung stehende Frist auf Erden bestimme, relativiert (ebd.).

5.1.2 Der Tod als Folge der Erbsünde

Die Sterblichkeit wird durch die Erbsünde Adams und Evas erklärt (vgl. Röm 5, 12). Als Strafe für den Fall der ersten Menschen wurde der theoretisch unsterbliche Mensch sterblich (siehe OTT 1990, S. 2*f*, so auch bei Berthold von Regensburg, siehe OECHSLIN WEIBEL 2005, S. 34). Das erbsündliche Sterben wird in den enzyklopädischen Werken *Sidrac* und *Lekenspiegel* thematisiert, wobei im letzteren ausdrücklich Eva verantwortlich gemacht wird (vgl. u. a. *Sidrac*, Frage 19, S. 48, *Sidrac*, Frage 22, S. 50, *Lsp.*, I, 23, V. 74-83, *Lsp.*, I, 37, V. 87-126). Bei Lodewijk van Velthem und Jan van Leeuwen spielt dieses Thema keine Rolle.[25] Jan van Leeuwen bespricht zwar, dass die Erbsünde die Menschheit in die Verdammung gestürzt hat (vgl. u. a. *Drie coninghen*, *f.* 85va), thematisiert aber nicht die Verantwortlichkeit der Erbsünde für den Tod. Tiefgründige Betrachtungen zu diesem theoretischen Thema finden sich in keinem der untersuchten mittelniederländischen Texte. Für die Autoren scheinen praktische Aspekte im Vordergrund zu stehen, sie konstatieren, dass der menschliche Tod unvermeidlich jeden trifft (vgl. z. B. *Lsp.*, I, 23, V. 74-80, *Teest.*, 43, V. 3929) und unumkehrbar ist (vgl. *Sidrac,*

---

vollständig vorlag, andererseits aus dem Traktat auch nicht deutlich hervorgehe, welchen Standpunkt Jan van Leeuwen letztendlich selbst vertritt. Vgl. UBBINK 1978, S. 230, WARNAR 1995, S. 6 und S. 17, RUH 1999, S. 114*f*.

[24] Diese Passage steht im Zusammenhang mit dem besonderen eschatologischen Schicksal ungetaufter Kinder. Weil sie sich nie im Zustand des Bewusstseins von Gut und Böse befunden haben, sind ihre Seelen nicht bis zum Jüngsten Gericht in die Hölle verdammt, sondern verbleiben zusammen mit den Seelen der Verrückten, Tauben und Stummen (vgl. *Sidrac*, Frage 280, S. 170) an einem von der Hölle getrennten Ort in Dunkelheit (vgl. *Sidrac*, Frage 248, S. 159). Dies gilt jedoch nur für die Kinder von Christen (vgl. *Sidrac*, Frage 254, S. 162).

[25] Die von Lodewijk van Velthem verfassten Teile des *Spiegel Historiael* eigneten sich auch nicht wirklich thematisch zu Ausführungen zu diesem Thema.

Frage 101, S. 89*f*, *Lsp.*, II, 88, V. 11-14). Einzig Christus verfügte als Zeichen seiner Göttlichkeit über die Macht Tote aufzuerwecken und ist selbst von den Toten auferstanden (vgl. *Lsp.*, II, 86, V. 13-25, *Lsp.*, II, 86, V. 45*f*, *Lsp.*, II, 88, V. 23-46, *Ongherechticheit*, *f.* 109va).[26]

5.1.3 Die Trennung von Leib und Seele

Als Wesen des Todes wurde in der mittelalterlichen Scholastik die Trennung von Leib und Seele betrachtet, die als schmerzhaft empfunden wird, weil sie gegen die Natur des Menschen ist (siehe OTT 1990, S. 2, OECHSLIN WEIBEL 2005, S. 34). Auch in den mittelalterlichen *Artes moriendi* wird der qualvolle Moment der Trennung von Leib und Seele geschildert, der Schmerz wird jedoch durch den zu erwartenden himmlischen Lohn gemildert (siehe DE GEUS [ET AL.] 1985, S. 12, vgl. SPINRAD 1987, S. 30*f*).

Die Trennung von Leib und Seele hat in vielen der untersuchten Texte eine Spur hinterlassen (vgl. u. a. *Sidrac*, Frage 23, S. 50*f*, *Sidrac*, Frage 105a, S. 91*f*, *Lsp.*, I, 19, V. 45-86, *Wraken*, III, 17, V. 2367-2372 (parallel *Teest.*, 43, V. 3978-3983), *SH* V, VIII, 25, V. 1310-1312, *Tien gheboden*, *f.* 39rb). Nur im *Sidrac* finden wir den Vergleich der Seele mit einem Vogel, der nicht weiß, was ihn erwartet, während der Körper zu Nichts zerfällt (vgl. *Sidrac*, Frage 105a, S. 92, *Sidrac*, Frage 134, S. 104).[27] Der Schmerz bei der Trennung von Leib und Seele spielt besonders bei Jan van Boendale und Lodewijk van Velthem eine Rolle (vgl. u. a. *Lsp.*, I, 19, V. 45-86, *SH* IV, III, 39, V. 220-235, vgl. *Sidrac*, Frage 105a, S. 91*ff*). Bemerkenswert ist insbesondere die Passage im *Lekenspiegel*, in der systematisch dargestellt wird, dass der Mensch im Moment des Todes die vier schwersten Prüfungen seines Lebens erleidet (vgl. *Lsp.*, I, 19, V. 45-86). Die Seele hat Angst und Kummer (*anxt ende seerechede*, *Lsp.*, I, 19, V. 49), weil sie den Körper, der von Anfang an ihre Heimat gewesen ist, verlassen muss und

---

[26] Im *Lekenspiegel* (II, 95, V. 31-68) wird beschrieben, wie der heilige Sylvester einen Stier zum Leben erweckt. Dieses auf dem *Chronicon summorum pontificum atque imperatorum romanorum* des Martin von Troppau beruhende Wunder dient der Untermalung seiner Heiligkeit (siehe JONGEN & PITERS 2003, S. 211).

[27] Das Motiv der in Vogelform aus dem Körper entweichenden Seele geht auf die Jenseitsvision des Mönches Barontus (entst. ca. 678/9) zurück (siehe ANGENENDT 2009, S. 668*f*, vgl. MORGAN 1990, S. 213). Auch in der vom heiligen Bonifatius aufgezeichneten Vision des Mönches von Wenlock im Jahr 717 werden die Seelen der Verdammten als schwarze Vögel beschrieben (siehe MORGAN 1990, S. 224, OHLER 1990, S. 160-166). Die Vogelgestalt wurde im Mittelalter zur weitverbreitetsten Tiergestalt der Seele (siehe DE VOOYS 1900, S. 256*f*, DINZELBACHER 1999a, S. 95). Auch in der bildenden Kunst wurde die Trennung zwischen Leib und Seele teilweise sehr konkret dargestellt: Die Seele verlässt den Körper über den Mund, z. B. in der Form eines Vogels, eines Kindes oder einer Wolke (siehe DE GEUS [ET AL.] 1985, S. 12), oder die Seelen befinden sich in Menschen- oder Vogelgestalt im Fegefeuer (siehe DINZELBACHER 1999a, S. 95). Weit verbreitet war auch das Motiv der zum Empfang der scheidenden Seele bereitstehenden Engel oder Dämonen, die darauf warteten, die Seele an den jeweils bestimmten Jenseitsort zu überbringen (siehe DINZELBACHER 2001, S. 117). Dieses Motiv tritt im mittelniederländischen Korpus nicht auf.

sie Angst vor dem Urteil hat. Der Körper fühlt Schmerz und Elend (*pine ende iammer*, *Lsp.*, I, 19, V. 50) und leidet noch mehr als die Seele, weil er weiß, dass er zu Staub zerfallen wird. Jan van Leeuwen stellt zwar fest, dass die Seele den Körper verlassen muss und Angst vor der ewigen Verdammung hat (vgl. *Tien gheboden*, *f.* 39rb-39va), den Schmerz bei der Trennung, oder den Weg der Seele aus dem Körper, beschreibt er ebenso wenig wie Berthold von Regensburg (zu Berthold siehe OECHSLIN WEIBEL 2005, S. 33-37). Vielleicht betrachteten diese beiden aus einem monastischen Umfeld stammenden Autoren derartige Themen als zu volkstümlich.

In den beiden enzyklopädischen Werken *Sidrac* und *Lekenspiegel* werden einige zusätzliche „naturwissenschaftliche“ Aspekte des Sterbens behandelt, die in den anderen Texten keine Rolle spielen. So wird zum Beispiel erklärt, wie die Seele den Körper über den Mund beziehungsweise mit dem Atem verlässt (vgl. *Sidrac*, Frage 32, S. 55, *Lsp.*, I, 19, V. 37).[28] Während beide Texte darin übereinstimmen, dass die Seele des Menschen unsterblich ist, weil sie aus dem Atem Gottes entstanden ist (vgl. *Sidrac*, Frage 33, S. 55, *Lsp.*, I, 1, V. 26*f*, *Lsp.*, II, 90, V. 53*f*, zur Seele siehe auch *Sidrac,* Frage 71, S. 71, *Lsp.*, I, 1, V. 38-43, *Lsp.* I, 17 und 18), bieten sie unterschiedliche Erklärungen für den Grund der Trennung nach dem Tod.[29] Im *Sidrac* heißt es, dass die Seele den Körper nach dem Tod verlassen müsse, weil dann das von ihr benötigte Blut fehlt (vgl. *Sidrac*, Frage 26, S. 52, *Sidrac*, Frage 30, S. 54). Diese Antwort wird im *Lekenspiegel* nicht übernommen, sondern ein Bezug auf Aristoteles, das heißt jüngere Errungenschaften des mittelalterlichen Bildungscurriculums, hergestellt und erklärt, dass laut Aristoteles alle Elemente zu ihrem Ausgangspunkt zurückkehren müssen. Weil der aus den vier irdischen Elementen – Erde, Wasser, Feuer und Luft – bestehende menschliche Körper viel weniger edel ist als die aus dem Atem Gottes bestehende Seele, hat er nach dem Tod ein anderes Schicksal; im Gegensatz zu der zu Gott zurückkehrenden Seele, kehren seine Bestandteile zu ihrem irdischen Ursprung zurück (*Aldus na aristotiles leren*, *Lsp.*, I, 15, V. 41, vgl. *Lsp.*, I, 15, V. 15-44).[30]

---

[28] Zusätzlich wird im *Sidrac* und *Lekenspiegel* erklärt, dass die Seele eines im Mutterleib verstorbenen Kindes den Körper der Mutter über den Mund verlässt (*Sidrac*, Frage 260, S. 163*f*, *Lsp.*, I, 19, V. 38-40). Vgl. die vorherige Anmerkung.

[29] Auch Berthold von Regensburg führt in einer seiner deutschen Predigten knapp aus, dass nur die Seele unsterblich ist, weshalb Leib und Seele beim Tod getrennt werden (siehe OECHSLIN WEIBEL 2005, S. 34).

[30] Vgl. die folgende Passage in *Een scone Leeringe om salich te sterven* (Z. 39-43): *ARistotiles, int derde boec vanden sedeliken doechden [= Ethica, Kommentar zu dieser Textstelle, UW], seit dat die doot des lichaems is dat alre vreselicste ende anxtelicste dat inder werelt is. Nochtans is die doot der sielen so veel vreseliker, als die edel siele edelre ende costeliker is dan dat lichaem*.

5.1.4 Memento mori und Contemptus mundi

Das *Memento mori* mahnt dazu, sich die Unvermeidlichkeit des Todes und des Gerichts vor Augen zu halten.[31] In der mittellateinischen Literatur wird mit dem *Memento mori* oft das Motiv des *Contemptus mundi,* das heißt die Nichtigkeit der Welt und der irdischen Güter, verbunden. Das *Memento mori* in lateinischen *Artes moriendi* und ähnlichen Schriften, wie z. B. dem im Spätmittelalter populären *Cordiale de quatuor novissimis* des Gerard van Vliederhoven (siehe DUSCH 1975), und in der volkssprachlichen Literatur ruft meist zur Buße als Vorbereitung auf den Tod auf. In der mittelalterlichen deutschen Literatur scheint das *Memento mori* jedoch oft als Sinnhorizont größer angelegter Betrachtungen zu dienen, die zur „rechte[n] Gestaltung des Lebens" (siehe SCHULZE 1999, Zitat ebd., Sp. 506) anregen wollen. So nutzt auch Berthold von Regensburg gerne Betrachtungen über die Vergänglichkeit des Lebens, um auf das ewige Leben zu verweisen (siehe OECHSLIN WEIBEL 2005, S. 34*f*).

Als eine der einflussreichsten Schriften für den mittelalterlichen *Contemptus*-Gedanken gilt *De miseria humanae conditionis* (entst. 1195) des späteren Papstes Innozenz III. (Lotharius von Segni). In ihr wird – mit dem Ziel, den Hochmut aus der Welt zu vertreiben – die Nichtigkeit des Menschen stärker als die Verachtung der Welt betont (siehe REYNAERT 1996, S. 189*f*).[32] Trotz der weiten Verbreitung der lateinischen Version und vielen frühen volkssprachlichen Übersetzungen, unter anderem ins Italienische, Französische und Deutsche, ist die erste mittelniederländische Übersetzung dieses Werkes erst relativ spät entstanden (siehe REYNAERT 1996, S. 190). Die bereimte Übersetzung des Rederijkers Andries van der Meulen ist wahrscheinlich gegen Ende des fünfzehnten Jahrhunderts entstanden und wurde Mitte des sechzehnten Jahrhunderts gedruckt (ebd., S. 190).[33] REYNAERT (1996, S. 189*f*) findet es bemerkenswert, dass sich dieses aus der lateinischen asketisch-monastischen Literatur stammende menschenfeindliche Bild der Verachtung der Welt und des Körpers angesichts des Todes in der Laienwelt etablieren konnte.

Der *Memento mori*-Gedanke ist innerhalb des Korpus vor allem in den Moralisierungen Jans van Boendale und in Jans van Leeuwen Traktaten prominent anwesend. So wird Jan van Boendale nicht müde zu mahnen, dass jeder Christ gut daran täte, sich den Tod vor Augen zu halten (*Waeromme en peinstu niet ende veest / Wanen du quaems ende wie du beest*, *Lsp.*, I, 16, V. 73*f*, vgl. *Lsp.*, I, 19, V. 87-90, *Lsp.*, I, 24, V. 62-64, *Wraken*, III, 17, V. 2393*f*, *Teest.*, 28, V. 2491-

[31] Soweit nicht anders ausgewiesen, beruht dieser Absatz auf BERNT 1999b und SCHULZE 1999.

[32] *De miseria humanae conditionis* ist in drei Bücher eingeteilt (Geburt, Leben und Tod). Die stark dualistische Sichtweise in diesem Werk, in dem alles Elend dem menschlichen Dasein zugeschrieben wird, grenzt an Häresien wie den frühchristlichen Manichäismus oder das zeitgenössische Katharertum. Der unorthodoxe Aspekt blieb von kirchlicher Seite nicht unbemerkt und führte zu Kritik, die der anhaltenden Popularität des Werkes jedoch nicht schadete (siehe REYNAERT 1996, S. 189).

[33] Einige Aspekte der Vermittlung, wie die mündliche Übermittlung durch die Predigt und in kleinerem Kreis durch Lesungen, entziehen sich unserem Blick (siehe REYNAERT 1996, S. 191).

2512).[34] Jan van Boendale zeigt außerdem eine Vorliebe für das Motiv des Todes als Gleichmacher. Dieses Motiv tritt häufig in spätmittelalterlichen deutschen Texten, wie der *Erzählung von den Drei Lebenden und den Drei Toten*, in *Artes moriendi* oder Totentanzdichtungen im Kontext des ständeübergreifenden Aufrufs zur Buße angesichts des Todes auf (siehe SCHULZE 1999).[35] Jan van Boendale warnt, dass es angesichts der Vergänglichkeit alles Irdischen und der Gewissheit, dass vor dem Tod alle gleich sind, unnütz sei, sich an seinen Körper, das Leben oder irdische Güter zu klammern (*Bestu aerm, rike, ionc oft out / Du moests wech, eist lief, eist leet*, *Lsp.*, I, 16, V. 76*f*, vgl. *Wraken*, III, 14, V. 1891*ff*).[36] Jan van Boendale will die Gläubigen zwar dazu anregen, über ihr Leben nachzudenken (vgl. *Lsp.*, III, 118, V. 1-23), aber keine Angst vor dem Tod schüren (vgl. *Lsp.*, III, 114, V. 306-314). Damit ähnelt seine Intention den meisten mittelalterlichen *Memento mori*-Betrachtungen, die zur moralischen Einkehr aufrufen, ohne dabei Angst vor dem Tod als Ereignis einflößen zu wollen.[37] Auch Jan van Boendale kontrastiert die Vergänglichkeit der (Güter der) Welt mit dem ewigen Lohn im Himmelreich: *Daer omme soude wi van rechte alle dese vergankelike werelt begheven ende trecken uit desen eertsche lande ten eweliken lande der gheloften wert daer boven. Want wi en sijn niet ghemaect hier te bliven in dit eertsche alindeghe lant mer wi souden metten gheeste onsen heere Jhesum Cristum vrilijc na volghen ten eweghen lande wert daer boven* (*Dboec tien gheboden*, *f.* 19ra-19rb, vgl. *Ongherechticheit*, *f.* 117ra).

Die früheste Spur der mittelniederländischen laikalen Rezeption des *contemptus*-Gedankens über die *Meditationes piissimae de cognitione humanae conditionis* (kurz *Meditationes*) findet sich bei Jan van Boendale in *Jans Teesteye* (siehe REYNAERT 1996, S. 201). Die *Meditationes* beruhen

[34] Vgl. Berthold von Regensburg (zitiert nach OECHSLIN WEIBEL 2005, S. 35): *Swenne dû gerne andâht haben wilt, sô gedenke rehte wannen dû komen bist unde wer dû iezuo und iemittunt bist unde war zuo dû in kurzen zîten werden muost.* Beide Passagen ähneln einer Stelle in einer Predigt Bernhards von Clairvaux: „Erwäge woher du gekommen, und erröte, wo du bist, und seufze, wohin du gehst, und zittere.“ (zitiert nach HAAS 1998, S. 83). REYNAERT (1996, S. 196) zitiert eine sehr ähnliche Passage aus der Pseudo-Bernhard von Clairvaux-Schrift *Meditationes piissimae de cognitione humanae conditionis* („*Attende homo, quid fuisti, ... quid s, ... quid eris*“), die auch nicht als Quelle ausgeschlossen werden kann, da Jan van Boendale dieses Werk nachweislich kannte und für *Teesteye* verwendet hat (siehe unten, S. 109).

[35] Bei der *Erzählung von den Drei Lebenden und den Drei Toten* handelt es sich um die Legende von drei jungen Männern, die bei einem Ausritt auf drei Skelette treffen, die sie an ihre Vergänglichkeit und die Vergänglichkeit aller irdischen Dinge erinnern (siehe HEYSE 1999a). Das Motiv des Todes als Gleichmacher (*ebenaere*) tritt zum ersten Mal in einem Notker zugeschriebenen alemannischen *Memento mori*-Text gegen Ende des elften Jahrhunderts unter stark sozialkritischen Aspekten auf (siehe SCHULZE 1999). Im Spätmittelalter wurden Darstellungen des Makabren und das Motiv des Todes als Gleichmacher angesichts von Krisen wie Hungersnöten, Kriegen und der Pest besonders populär (vgl. BLOCKMANS 2010, S. 419).

[36] Zum Tod als Gleichmacher zwischen Arm und Reich vgl. *Sidrac,* Frage 56, S. 64, *Sidrac*, Frage 87, S. 83, *Sidrac*, Frage 101, S. 89*f*, *Ongherechticheit*, *f.* 118va-vb. Die Vergänglichkeit der irdischen Güter angesichts des Todes wird in *Wech van Salicheit* (Z. 450-460) anhand der Lazarus-Parabel unter der Sünde des Hochmuts behandelt.

[37] Vgl. *Een scone Leeringe om salich te sterven* (Z. 87-105), wo der Tod als ein freudiges Ereignis beschrieben wird: Da der Tod für gute Menschen ihre Befreiung aus der irdischen Verbannung und die Erlösung ihrer Seele mit sich bringe, sei – wie schon Koh 7:1 besagt – der Tag des Todes besser als der Tag der Geburt. Auch Berthold von Regensburg betont die positiven Aspekte des körperlichen Todes (siehe OECHSLIN WEIBEL 2005, S. 26-37).

großteils auf dem für den mittelalterlichen *contemptus*-Gedanken grundlegenden Text *De miseria humanae conditionis* (siehe oben, S. 110) und wurden meist fälschlich Bernhard von Clairvaux zugeschrieben. REYNAERT (1996, S. 201) zeigt auf, dass Jan van Boendale das vollständige dritte und den Anfang des vierten Kapitels bearbeitet und in verschiedene seiner Texte integriert hat (unter anderem als Schluss von *Teesteye* und *Wraken*, siehe oben, Kapitel 1.1.2). Obwohl in den *Meditationes* das zweite und das dritte Kapitel dem *contemptus*-Gedanken gewidmet sind, hat Jan van Boendale aus dem zweiten, am dichtesten bei *De miseria* anschließendem, Kapitel wenig übernommen; das dritte Kapitel (*De dignitate animae, et vilitate corporis*), in dem – anders als in *De miseria* – der Sterblichkeit des Körpers als Ausgleich die Würdigkeit des Geistes gegenübergestellt wird, hat er hingegen beinahe vollständig übernommen (siehe REYNAERT 1996, S. 203). Der Vergleich zeigt, dass er bei seiner Bearbeitung neue Schwerpunkte setzte: So lässt er eine für Laien ungeeignete Passage über die klösterliche Devotionspraxis der Selbstkasteiung weg und nimmt eine weltlichere Perspektive im Konflikt zwischen der Welt und Gott ein (ebd.). Außerdem hat Jan van Boendale kein Problem mit rechtmäßigem, das heißt ehelichem sexuellen Umgang – hiervon ist in seiner Quelle nirgendwo die Rede – und er sieht die Möglichkeit der Wahl in *dieser* Welt für Gut und Böse, das heißt, anders als der Autor der *Meditationes*, betrachtet er *diese* Welt nicht als von sich aus schlecht (ebd., S. 204, vgl. *Teest.*, 43, V. 4062-4073).

Ausschlaggebend für den Weg in den Himmel ist für Jan van Boendale das Einschlagen des richtigen Weges in *dieser* Welt, nicht die Verachtung der Welt an sich. Im Einklang mit dem kirchenkritischen Grundton von *Teesteye* bietet der in den *Meditationes* propagierte weltverachtende asketisch-geistliche Lebenswandel keine Garantie mehr für das Seelenheil, auch Laien können sich zwischen Gut und Böse entscheiden (siehe REYNAERT 1996, S. 204).[38] Dieser Aspekt wird in dem unabhängig von den *Meditationes* formulierten Schluss von *Teesteye* unterstrichen (siehe REYNAERT 1996, S. 204*f*, vgl. *Teest.*, 43, V. 4088-4097). Dennoch hat Jan van Boendale den *Meditationes* auch ein drastisches Motiv entlehnt, das der Nichtigkeit des irdischen Ruhms und der Vergänglichkeit des Körpers mahnt. Der Körper ist nichts weiter als die Hülle der Seele; er wird als leerer, stinkender Sack, an dem die Würmer nagen, zurückbleiben (vgl. *Lsp.*, I, 16, V. 59-66, *Wraken*, III, 17, V. 2299-2302, 2321-2328, parallele Passage *Teest.*, 43, V. 3910-3913, 3932-3939).[39] Dieses Motiv beruht auf der gegen Ende des elften Jahrhunderts vermehrt thematisierten Vorstellung, dass der körperliche

[38] Trotz der unterschiedlichen Schwerpunktsetzung ist die frühe Rezeption an sich bedeutsam (siehe REYNAERT 1996, S. 205). Warum es in den folgenden ein bis zwei Generationen auch in laikalen Kreisen zur positiven Rezeption dieser weltverachtenden Sichtweise kam, ist unklar (ebd.).

[39] Siehe REYNAERT 1996, S. 206-210, für eine Gegenüberstellung der von Jan van Boendale bearbeiteten Passagen der *Meditationes* mit dem lateinischen Text.

Verfall des Leichnams eine Folge des Sündenfalls sei (siehe oben, Kapitel 5.1.2). Es wurde als heilsames Mittel gegen die Sünde des Hochmuts – besonders bei Mächtigen – betrachtet und auch Jan van Boendale setzt es in diesem Sinn ein.[40]

Das im späten Mittelalter stark an Popularität gewinnende Motiv des personifizierten Todes findet sich im Korpus nur in einem der späteren Werke Jans van Boendale.[41] In *Wraken* tritt in einer im Kontext der Pest stehenden Passage der Tod als Reiter personifiziert auf (vgl. *Wraken*, III, 14, V. 1757-1822). Das Motiv ist wahrscheinlich auf die Johannesoffenbarung (6:7-8) zurückzuführen (siehe VAN GERVEN 1988/1989, S. 202). Der Tod erscheint einer Gruppe verängstigter englischer Seeleute als ‚ernst' oder ‚böse' aussehender Reiter (*Ende een man daer op ocht hi was gram*, *Wraken*, III, 14, V. 1770), der sich dem Schiff über das Wasser nähert und sich als Strafinstrument Gottes vorstellt: *ic ben die doot / Die nieman en can verdraghen / Dien God wilt hebben verslaghen*, *Wraken*, III, 14, V. 1782-1784. In dieser Passage stellt Jan van Boendale die Pest als Strafe Gottes für das Unterlassen eines den Verlust Akkos rächenden Kreuzzuges dar, wobei er besonders die Passivität des Königs von Frankreich anprangert.[42] Hierzu sei angemerkt, dass die Pest das niederländische Sprachgebiet im Jahr 1348 erreichte. Es ist nicht sicher, ob die Berichte über die Pest in *Wraken* auf Hörensagen oder persönlichen Erfahrungen beruhen, das heißt, ob die Pest Brabant zu diesem Zeitpunkt erreicht hat (siehe VAN GERVEN 1988/1989, S. 201-205). Aktuell hat BLOCKMANS (2010, S. 226*f*) unter anderem anhand dieser Passage argumentiert, dass die erste Pestwelle Brabant wahrscheinlich nicht mit der gleichen Heftigkeit wie andere Gebiete getroffen hat.

Auch aus vielen Moralisierungen in den Traktaten Jans van Leeuwen spricht der mittelalterliche *Memento mori*-Gedanke. So ruft Jan van Leeuwen sein Publikum dazu auf, sich fortwährend die eigene Sterblichkeit vor Augen zu halten, denn man weiß weder, wann der Tod zuschlägt, noch, wie das Urteil ausfallen wird (vgl. *Tien gheboden*, *f.* 39rb-39va). Auch sein

---

[40] Bilder des körperlichen Verfalls des Körpers und seines Schicksals, Wurmfutter zu werden, finden sich schon im AT (Sir 10:11, Jes 14:11). Sie wurden breiteren Schichten unter anderem durch die Schriften Bernhards von Clairvaux bekannt (siehe COHEN 1973, bes. S. 23-25). Auch im mittelniederländischen Text *Wech van Salicheit* (Z. 1839-1844) bezieht sich eine betreffende Passage auf Bernhard: *Willen wi oec anderwerf merken | die dingen die in ons sijn, dats ons selven in alle manieren, wi vinden in ons oec sake van ons te veroetmoedegene. Want willen wi ons selven wel kennen ende merken, wi sullen vinden, also sente Bernaerd seit, dat wi in ons beghinsel sijn I vul saet, in onse middewaert I sac van vulheden, ende in onsen einde I spise vanden wormen*. Siehe COHEN 1973, bes. S. 12-47, und ARIÈS 1976, S. 93-108, zum so genannten Makaberen im Totengedenken des Spätmittelalters. Das Makabere hat besonders in der mittelalterlichen romanischen und englischen Literatur ein starkes Gewicht (siehe GIER 1999, BITTERLING 1999).

[41] DINZELBACHER (1999a, S. 32-35) liest die sich gegen Ende des Hochmittelalters verändernde Einstellung zum Tod daran ab, dass in der Literatur zu der Beschäftigung mit dem Schicksal der Seele nach dem Tod verstärkt Reflektionen über den Tod und den Moment des Sterbens treten. Im Zuge dieser Entwicklung tritt in der europäischen Literatur um das Jahr 1200 die unheimliche Gestalt des personifizierten Todes auf, zuerst in *Les Vers de la Mort* (entst. ca. 1195) des Hélinands de Froidmont (ebd.).

[42] Laut VAN ANROOIJ (1994a, S. 141 und 1995, S. 44*f*) illustriert diese Episode, insbesondere die Moralisierung am Ende dieser Episode (*Wraken* III, 14, V. 1823-1872), zusammen mit der Aktualisierung der *Visio Fratris Johannis* (vgl. *Wraken* III, 9-10), wie stark bei Jan van Boendale nach der Vertreibung der Christen aus dem Heiligen Land der Wunsch nach einem neuen Kreuzzug vorhanden war. (Siehe unten, Kapitel 7.1.)

primäres Anliegen ist es nicht, seinem Publikum Angst vor dem Tod zu machen, sondern es angesichts des bevorstehenden Urteils zu einer moralischen Einkehr zu veranlassen. Dies lässt sich zum Beispiel anhand einer auffallenden *Memento mori*-Passage im Traktat *Ongherechticheit* illustrieren. In diesem Traktat wird das Christuswort „Kehrt um! Denn das Himmelreich ist nahe." (Mt 4:17, Mk 1,14), das eigentlich ein Verweis auf das Jüngste Gericht ist, auf das persönliche Ende jedes Menschen bezogen: *Hier omme sprac ons here doet penitencie ende gheloeft dat eweghe hemelrike beghint te naken [...] ende alsoe trect deen mensche den anderen waer hi mach af ende achterweert / ende eer sijs waer weten comt die doot diet al verslaet te gronde* (*Ongherechticheit*, *f.* 114va-115ra). In einem anderen Traktat schreibt Jan van Leeuwen, dass der Mensch keine Angst vor dem Tod zu haben brauche, denn die Frage ist nicht, ob und wann man stirbt, sondern ob man den ewigen Lohn erhalten wird (vgl. *Tien gheboden*, *f.* 14rb-14va). Er ruft nicht nur dazu auf, sich zu Lebzeiten immer wieder den Tod und das Urteil vor Augen zu halten, er nennt auch als besondere Strafe der Bösen, dass sie schon in der Todesstunde ihr Urteil, das heißt ihre Verdammung, sehen (vgl. *Ongherechticheit*, *f.* 117ra). Während er aber in einigen Traktaten das Beten aus Angst vor der Verdammung verurteilt (vgl. u. a. *Goeder leeringhen*, *f.* 163vb-164ra, *Bedinghen*, *f.* 52ra-rb), spricht er an anderer Stelle davon, dass die Angst vor dem Tod und der Hölle den Sünder vor weiteren Sünden abhalten solle, wenn er sie nicht von alleine aus Liebe zu Gott unterlässt (vgl. *Seven teekenen*, *f.* 65rb, ähnlich Lodewijk van Velthem, *SH* V, VIII, 25, V. 1307-1318). Diese Inkonsistenz sollte angesichts des Umfangs und des langen Entstehungszeitraums seines Oeuvres jedoch nicht überbewertet werden.

5.1.5 Der ungewisse Zeitpunkt des Todes

Der ungewisse Zeitpunkt des Weltendes hat das mittelalterliche Denken zweifellos nachhaltig beeinflusst. Große Verunsicherung verursachte aufgrund der persönlichen Betroffenheit aber auch das ungewisse Schicksal der Seele nach dem Tod (siehe Einleitung dieses Kapitels) sowie der ungewisse Zeitpunkt des Todes (siehe OECHSLIN WEIBEL 2005, S. 35*f*). Je mehr sich im Verlauf des Mittelalters der Schwerpunkt auf das Gericht über die Seele unmittelbar nach dem Tod verlagerte, desto mehr scheint die Angst vor dem plötzlichen Tod (lat. *mors repentina*, mhd. *gæhen tôde*) zugenommen zu haben (ebd., S. 36). Nicht zuletzt zeigt die große Popularität der *Artes moriendi* im Spätmittelalter die steigende Wichtigkeit der richtigen Vorbereitung auf den Tod, die durch einen plötzlichen Tod verhindert wird. Auch im untersuchten Korpus tritt der mittelniederländische Begriff für den plötzlichen Tod (*gadoot*) an einigen Stellen auf. Besonders bemerkenswert im Rahmen der vorliegenden Arbeit ist das gehäufte Auftreten dieses Begriffs in den die Pest thematisierenden Kapiteln von *Wraken*, das

die Intensivierung der Angst vor dem plötzlichen Tod durch die Pest illustriert.[43] Deshalb fällt es um so mehr auf, dass dieser Begriff in den Traktaten Jans van Leeuwen keine Rolle spielt, obwohl er zeitlich gesehen nach der Pest schreibt und sein geistlichen Lehrer Jan van Ruusbroec diesen Begriff in seinen Werken verwendet hat.[44]

Sowieso ist die Pest aus dem Oeuvre Jans van Leeuwen auffallend abwesend. Lodewijk van Velthem war zum Zeitpunkt des Ausbruchs der Pest (1348) schon tot, Jan van Boendale scheint um das Jahr 1351 gestorben zu sein. Während Lodewijk van Velthem und Jan van Boendale wiederholt die anderen schweren Katastrophen erwähnen, von denen die südlichen Niederen Lande in der ersten Hälfte des vierzehnten Jahrhunderts getroffen wurden – wie Hungersnöte, eine Viehpest, schwere Regenfälle, Kriege und Aufstände –, und Jan van Boendale auch die Pest erwähnt (siehe BLOCKMANS 2010, S. 222-226), nennt Jan van Leeuwen, der die erste Pestwelle um einige Jahrzehnte überlebt hat, sie in keinem seiner Texte. Dies könnte ein weiterer Beleg dafür sein, dass die Pest nicht besonders dramatisch in den Niederen Landen gewütet hat (siehe oben, S. 113). Denkbar ist auch, dass sie in monastischen oder mystischen Kreisen – wie Jans van Leeuwen Klostergemeinschaft Groenendaal – einen weniger starken Einfluss auf die eschatologische Mentalität hatte. Um diese Frage zu beantworten, wäre weiteres umfangreiches Quellenstudium erforderlich, das den Rahmen der vorliegenden Arbeit übersteigt.

Systematische Anweisungen für das richtige Verhalten in der Todesstunde sind im untersuchten Korpus nicht anzutreffen, die Systematisierung setzte anscheinend erst mit den *Artes moriendi* ein.[45] Meist bleibt es bei allgemeinen Aussagen, wie der Warnung vor dem ungewissen Zeitpunkt des Todes (*Alse comt die leste dach / Dat morghen wesen mach*, *Wraken* III, 17, V. 2387*f*, vgl. *Tien gheboden*, *f.* 39rb-39va), oder der Konstatierung der aus dem ungewissen Todeszeitpunkt entstehenden Angst (*Ende nieman oec en weet / Wanner, hoe ofte waer / Dat es ons harde swaer* (*Lsp.*, I, 16, V. 78-80). Spezifischer wird vor der Angst vor dem Tod im *Lekenspiegel* gewarnt (vgl. u. a. *Ghine selt oec niet sorghen / Ieghen die doet noch die ontsien*, *Lsp.*, III, 114, V. 306*f*). Im *Sidrac* wird ausgeführt, dass diese Angst dazu führen kann, dass ein guter Gläubiger im letzten Moment sein Seelenheil verliert, weil er in Verzweiflung verfällt (*in wanhopen storve*,

[43] So zum Beispiel: *Hoe ende in wat manieren / Men penitencie soude hantieren / Ieghen die felle gadoot, / Die onder tfolc was soe groot, Wraken*, III, 15, V. 2153-2156. Siehe u. a. auch *gadoot* in *Wraken*, III, 15, 1998, *Wraken*, III, 16, V. 2175.

[44] Siehe das *MNW*-Lemma ‚Gadoot' für Belege in mittelniederländischen Texten u. a. in den Werken Jans van Ruusbroec. Im *Lekenspiegel* beschreibt der Begriff den plötzlichen Tod des Antichrist durch den Atem Christi (*gadoet, Lsp.*, IV, 146, V. 40).

[45] Handlungsanweisungen sind auch im *Wech van Salicheit* abwesend, dafür aber in der jüngeren *Een scone Leeringe om salich te sterven* vorhanden. Bei letztgenanntem Text handelt es sich im Gegensatz zum *Wech van Salicheit* um eine typische *Ars moriendi*. Das richtige Verhalten in der Todesstunde spielt auch eine wichtige Rolle im Oeuvre Bertholds von Regensburg. Berthold betont vor allem die Wichtigkeit der Glaubensfestigkeit, abert auch er gibt noch keine systematischen Handlungsanweisungen (siehe OECHSLIN WEIBEL 2005, S. 35*f*, bes. S. 35, Anm. 17).

Sidrac, Frage 348, S. 198) und sein Gottvertrauen verliert, während Gottvertrauen (*goede hope*, ebd.) und aufrechte Reue einen Sünder in letzter Minute vor der Verdammung retten können (vgl. *Sidrac*, Frage 321, S. 187, *Teest.*, 16, V. 1588-1593, *Ongherechticheit*, *f.* 117ra).[46]

Im mittelniederländischen Korpus dienen die Warnungen vor dem ungewissen Zeitpunkt des Todes dazu, das Publikum dazu anzuhalten, jederzeit auf den Tod vorbereitet zu sein (vgl. u. a. *Ghi selt altoes sijn in dien / Dat ghi ghereet wesen selt / Als v god hebben welt*, *Lsp.*, III, 114, V. 308-310).[47] Dies beinhaltet im christlichen Sinn unter anderem, die Seele durch die Beichte auf das Urteil vorbereitet zu haben. Ermahnungen zur Beichte stehen im Kontext der Einführung der Beichtpflicht beim IV. Laterankonzil (1215). Aber es geht nicht nur um das Beichten der Sünden, wie Jan van Leeuwen mahnt (vgl. u. a. *Dboec tien gheboden*, *f.* 31rb), sondern um eine nachhaltige Verbesserung des gesamten Verhaltens (vgl. u. a. *Seven teekenen*, *f.* 65rb, ähnlich auch Jan van Boendale in *Teest.*, 28, V. 2512*f*, Lodewijk van Velthem in *SH* V, VIII, 32, V. 1701-1704). So steht die folgende Warnung vor dem Tod aus *Wraken*, ähnlich wie das schon besprochene Motiv des Verfalls des Leichnams, im größeren Zusammenhang eines Reformdiskurses mit dem Ziel der Verbesserung des Verhaltens schlechter Herrscher:

> Want als ghijt minst moedt / so mach
> Op u comen die sware slach /
> Ia / onversien ende onverhoedt /
> Als ghijt alderminst moedt /
> Also ghi daghelijx moghet sien
> Aen andren heren ghescien
> Al omtrent u / hier ende daer /
> Met jammerliken slaghen zwaer. (*Wraken*, II, 14, V. 1198-1205)

5.1.6 Kirchliche Zeremonien und andere Rituale

Im mittelniederländischen Korpus werden vereinzelt mit dem Tod verbundene Sakramente und andere Rituale behandelt. So wird im *Lekenspiegel* die Einführung des Sakraments der Letzten Ölung erwähnt, Sinn und Inhalt dieses Sakraments werden aber nicht näher erläutert

[46] Verzweiflung wird in *Een scone Leeringe om salich te sterven* (Z. 265-341) als die zweite Versuchung des Sterbenden durch den Teufel beschrieben. Auch Berthold von Regensburg behandelt die Anfechtungen des Sterbenden in der Todesstunde durch den Zweifel, der die Hoffnung auf die Barmherzigkeit Gottes und damit die Erlösung untergräbt (siehe OECHSLIN WEIBEL 2005, S. 40). Verzweiflung und Zweifel an Gott wurden als besonders schwere Sünde betrachtet und seit Petrus Lombardus (12. Jh.) zu den Sünden gegen den Heiligen Geist gezählt (ebd., S. 192). Berthold von Regensburg betont: „echte Buße kurz vor dem Tod kann vor der Verdammnis retten" (ebd., S. 194).

[47] Dieser Aspekt steht auch in den Predigten Bertholds von Regensburg zentral, ganz im Sinne der franziskanischen volkssprachlichen Predigt als „moralische Unterweisung der Gläubigen in der Absicht, sie zur Abkehr von der Sünde und zur Hinkehr zu Gott zu bewegen" (OECHSLIN WEIBEL 2005, S. 27).

(vgl. *Lsp.*, II, 97, V. 540-545).[48] In *Wraken* wird gemahnt, dass unrechtmäßige Schöffen die ewige Verdammung erwartet, weil sie plötzlich und ohne die Sterbekommunion erhalten zu haben, sterben werden (vgl. *Wraken*, I, 14, V. 1124-1141).[49] In *Teesteye* werden Beichte und Sterbekommunion sowie das Anfertigen eines Testaments und ein guter Tod als wesentliche Bestandteile des ordnungsgemäßen Todes eines guten Gläubigen aufgezählt (vgl. *Teest.*, 5, V. 508-515).[50] Damit werden in *Teesteye* die wichtigsten Kernstücke des Sterberitus – „Buße, Salbung und Kommunion" – genannt, wobei die Sterbekommunion (Viatikum) von kirchlicher Seite als das wichtigste Element betrachtet wurde (siehe ANGENENDT 2009, S. 665-668, Zitat ebd., S. 665).[51] Jan van Leeuwen betont die Wichtigkeit eines ordnungsgemäßen Begräbnisses, denn derjenige, der dieses nicht erhält, weil er seine Sünden nicht in der Beichte bereut hat und deswegen auf ungeweihtem Grund begraben wird, fällt der Verdammung anheim: *Men sallen oec van rechte graven opt velt ghelijc enen jode oft eenen stinckenden hont daer die persemiers behoert te legghene, es dat sake dat hi der heilegher kerken eer hi sterft met teekenen niet en belijdt in dende* (*Seven teekenen*, *f.* 43rb).[52]

Die besprochenen Passagen haben gemeinsam, dass es bei kurzen Erwähnungen der Sakramente und Rituale, ohne weiterführende Erläuterungen oder Anweisungen, bleibt. Die inhaltliche Verknappung kann man zum einen dahingehend deuten, dass Sinn und Inhalt der Sakramente und anderer Rituale beim intendierten Publikum als bekannt vorausgesetzt werden. Zum anderen besteht die Möglichkeit, dass die Autoren sie bewusst nicht thematisieren, weil sie sich scheuen, hochtheologische Themen wie die Sakramentlehre vor

---

[48] Das Sakrament der Letzten Ölung oder Krankensalbung gehört zu den Kernstücken des mittelalterlichen Sterberitus (siehe ANGENENDT 2009, S. 664-676). Arme Menschen konnten sich die Letzte Ölung oft nicht leisten (siehe OHLER 1990, S. 67). Da die Sterbesakramente im untersuchten Korpus eine Nebenrolle spielen und sie in der Theologie nicht als Teil der Eschatologie, sondern als Teil der Sakramentlehre behandelt werden, wird auf sie in der vorliegenden Arbeit nicht ausführlich eingegangen.

[49] Die in *Wraken* verwendete Bezeichnung *heylighe Sacrament* (*Wraken*, I, 14, V. 1138) wird laut *MNW* (Lemma *Sacrament*), besonders für die Kommunion verwendet. In *Teesteye* wird nur die Bezeichnung *tsakerment* (*Teesteye*, 5, V. 512) verwendet.

[50] Die Kirche setzte Testamente auch als Druckmittel ein. Wenn die Kirche in einem Testament nicht bedacht war, oder kein Testament vorhanden war, konnte ein kirchliches Begräbnis verweigert werden (siehe OHLER 1990, S. 39-45).

[51] Die Bettelorden haben durch ihre Predigttätigkeit zur zunehmenden Höllen- und Teufelsangst beigetragen, da sie die Menschen durch drastische Schilderungen der Schrecken der Hölle und der Bedrohung durch die Teufel zu der seit dem IV. Laterankonzil (1215) vorgeschriebenen Beichte bringen wollten, für die sie – wie auch für die Spendung des darauffolgenden Bußsakraments – zuständig waren, das heißt, es war für sie eine durchaus lukrative Angelegenheit (siehe OECHSLIN WEIBEL 2005, S. 189).

[52] Die in Mt 25:31-46 aufgezählten guten Werke wurden im Verlauf des Mittelalters zur kanonischen Aufzählung der so genannten Werke der Barmherzigkeit: Hungernde zu speisen, Durstigen zu Trinken geben, Fremde aufzunehmen, Nackte zu bekleiden, Kranke zu besuchen und Gefangenenbesuche zu tätigen (siehe ANGENENDT 2009, S. 595). Die steigende Wichtigkeit des christlichen Begräbnisses führte im Mittelalter zur Erweiterung der Werke der Barmherzigkeit um die Totenbestattung (ebd., S. 677-682). Im Spätmittelalter gehörten die sieben Werke der Barmherzigkeit zum katechetischen Grundwissen (ebd., S. 595).

einem Laienpublikum zu diskutieren.[53] Dazu kommt, dass in den untersuchten Texten nicht die Katechese im Vordergrund steht, sondern der Bezug der christlichen Glaubensweisheiten auf die Lebensführung. Um das eigene Leben zu verbessern, braucht ein Laie nicht die Sakramente tiefer zu ergründen, dies zählt zu den Aufgaben der Geistlichen.

Zwischenbilanz

In den untersuchten mittelniederländischen Texten werden schon vor dem Ausbruch der Pest verschiedene Aspekte des Sterbens behandelt, wie sie später in systematischerer und ausführlicherer Form in den *Artes moriendi* und anderen (individual)eschatologischen (Teil-)Abhandlungen zu finden sind. Zentrale Themen im mittelniederländischen Korpus sind die Bedeutung des Todes als Übergangsmoment zwischen dem irdischen und dem ewigen Leben, das erbsündliche Sterben, die Trennung zwischen Körper und Seele und der dabei entstehende Schmerz sowie *Memento mori* und *Contemptus mundi*. Diese Aspekte werden in den meisten Texten, wenn auch in unterschiedlicher Gewichtung und mit geringfügigen inhaltlichen Unterschieden, behandelt.

Innerhalb des Korpus ist die Quellenauswahl Jans van Boendale am wenigsten theologisch reflektiert. Er greift auf Apokrypha und populärtheologische Schriften wie den *Sidrac* zurück. Die wenigen von Lodewijk van Velthem in der Fünften Partie behandelten Aspekte sind teilweise theologisch recht anspruchsvoll ausgearbeitet. Dies verwundert nicht, wenn man bedenkt, dass er Priester war und seine Hauptquelle der gelehrte eschatologische Epilog des *Speculum Historiale* war, dessen Fokus auf dem Jüngsten Gericht und dem Zustand danach liegt, nicht auf dem Moment des Sterbens. Jan van Leeuwen benutzt die meisten biblischen Zitate und theologische, insbesondere patristische Autoritäten, um seine Argumentation zu unterstützen.[54] Es erscheint mir wahrscheinlich, dass der hohe Anteil autoritativer Belege in seinen Traktaten dem monastischen Kontext seines Schreibens zuzuschreiben ist. Detaillierter als bei Jan van Leeuwen werden einige Aspekte nur in den enzyklopädischen Texten *Sidrac* und *Lekenspiegel* behandelt, in denen auch „praktisch-wissenschaftliche" Aspekte des Todes erörtert werden, die in Jans van Leeuwen mystischen Traktaten erwartungsgemäß keine Rolle spielen.

---

[53] Diese Scheu zeigt sich bei Jan van Boendale auch an anderer Stelle, zum Beispiel bezüglich der sieben Himmel (siehe unten, S. 142).

[54] Siehe zum Beispiel die Sammlung autoritativer Aussagen zum Tod am Ende des Traktats *Ongherechticheit*: *Johannes sprect: Salich sijn die doode die in gode versterven [=Offb 14:13, U.W.]. Sinte dyonisius sprect: die doot en es niet anders dan een overwandelinghe oft ouerwandelen in een onghescapen leven. Een ander leeraer sprect: si werden daer begraven daer Cristus begraven es. Ende Cristus sprac selve: vader ic biddu dat si een sijn alsoe wi – ghi ende ic – een sijn [=Joh 17:11, U.W.]. Nu bidt voer den ghenen die dit screef, ic weet wel dat hi een sundere bleef. Ende hebbic oyt iet messeit, ic bids u dat ghi vercleert mijn grofheit. Sijn die woerde oec iet verhaest oft te cort ende te cleyne, soe nemt den sin alsoe ict meyne. Amen.* (*Ongherechticheit*, *f.* 129vb-130ra).

Als ausschlaggebendes Element für das Seelenheil wird die richtige Einstellung in der Todesstunde (neben der richtigen Lebensführung) nur im *Sidrac* ausdrücklich genannt. Dort wird bezüglich der Frage, ob in der Todesstunde große Hoffnung oder große Reue besser sei, betont, dass die Hoffnung ausschlaggebend ist, denn sie kann einen reuigen Sünder retten, wenn er im Moment des Todes die richtige Einstellung hat (vgl. *Sidrac,* Frage 348, S. 198). Pragmatischer wird das richtige Verhalten in der Todesstunde zum Beispiel in *Teesteye* beschrieben: Der Gläubige soll beichten, die Sterbekommunion erhalten, sein Testament machen und selig sterben (vgl. *Teest.*, 5, V. 508-515). Bei dieser Aufzählung fällt auf, dass der Gläubige keinen direkten Einfluss auf die ersten beiden Punkte hat, weil sie zum Einflussbereich der Kirche gehören. Es erscheint fast paradox, dass im ältesten Text des Korpus, dem *Sidrac*, die geistige Einstellung in der Todesstunde eine Rolle spielt; bei Jan van Leeuwen, der am nächsten zur Zeit des Aufblühens der *Artes moriendi* schrieb und den Ausbruch der Pest miterlebt haben muss, hingegen nicht. Die in der Forschung postulierte Mentalitätsveränderung durch die Pest ist bei Jan van Leeuwen kaum direkt nachweisbar.[55] Es ist jedoch nicht auszuschließen, dass die vielen Anspielungen auf das *Memento mori* in Jans van Leeuwen Traktaten im Zusammenhang mit dieser Mentalitätsveränderung stehen.

Im mittelniederländischen Korpus finden sich weder dogmatische Diskussionen über die Bedeutung des Todes noch ausführliche Anweisungen zum richtigen Sterben. Auch Ausführungen zu den mit dem Sterben im Zusammenhang stehenden kirchlichen Zeremonien oder drehbuchartige Anleitungen für die Sterbestunde fehlen. Hierdurch stehen die untersuchten Texte mehr in der Tradition der Anweisungen für das richtige Leben als für das richtige Sterben, wie auch der *Wech van Salicheit*. Das Genre der Texte hat einen entscheidenden Einfluss auf die Ausgestaltung dieser Thematik, denn keiner der Texte hat eine rein individualeschatologische Ausrichtung. Dazu kommt, dass spätere *Artes moriendi* wie zum Beispiel der mittelniederländische Text *Een scone Leeringe om salich te sterven* – auch wenn sie von Laien gelesen und im Notfall in der Stunde des Sterbens von diesen eigenständig benutzt wurden – vornehmlich an Priester gerichtet sind (siehe DE GEUS [ET AL.] 1985, S. 19).

[55] Inwieweit die Pest eine Bewusstseinsveränderung bezüglich der Einstellung zu Leben und Tod verursacht hat, wird in der Forschung unterschiedlich beurteilt. Während die eine Strömung in Nachfolge von HUIZINGA (1975) die Pest als wichtigen Katalysator für das verstärkte Auftreten von Themen wie dem Totentanz oder die Blüte der Sterbeliteratur betrachtet, weist die andere Strömung diese These mehr oder weniger stark ab (siehe ANGENENDT 2009, S. 662*ff*). ANGENENDT (2009, S. 663) will kein entscheidendes Wort in dieser Frage sprechen, stellt aber fest: „Immerhin vervielfältigte sich die Sorge um die eigene Totenmemoria: ein teilweise sprunghaftes Ansteigen der testamentarischen Stiftungen, ein geradezu obsessionelles Verlangen nach Messen, dazu eine rapide Vermehrung der Bruderschaften und endlich eine deutlich erhöhte Vorsorge für die eigene Beerdigung mit feierlicher Liturgie, genau überlegten Stiftungen und pompösem Totengeleit." LERNER (1981) schreibt der Pest vor allem eine Steigerung des apokalyptischen Bewusstseins zu, die ihren Niederschlag in Prophezeiungen fand.

5.2 Das Individualgericht

Dann sagte er: Jesus, denk an mich, wenn du in dein Reich kommst. Jesus antwortete ihm: Amen, ich sage dir: Heute noch wirst du mit mir im Paradies sein.
(Lk 23:42-43)

Die Geschichte der theologischen Spannungen, die durch die Vorstellung von zwei Gerichten auftraten, die unterschiedlichen Antworten der christlichen Denker auf diese Spannungen und wie die Masse der Gläubigen über diese Fragen dachte, ist noch nicht geschrieben.[56] Deshalb kann es sich bei der folgenden Beschreibung einer anfänglichen Vorstellung eines dem Jüngsten Gericht vorhergehenden Urteils unmittelbar nach dem Tod und des theologischen Zusammenhangs zwischen beiden Gerichten nur um ein Herantasten handeln.[57]

Im Gegensatz zum Jüngsten Gericht ist das individuelle Urteil nach dem Tod in der Bibel nicht als Ereignis präsent; es fand auch keinen Eingang in christliche Glaubensbekenntnisse. Erst seit dem zweiten Jahrhundert nach Christi bildete sich die in der Lazarusparabel (Lk 16:19-31) und in Christi Paradiesversprechen gegenüber dem guten Dieb (Lk 23:24) im NT indirekt angelegte Vorstellung eines unmittelbaren Urteils über die Seelen nach dem Tod weiter aus (siehe MCGINN 2000b, S. 371-375 und ANGENENDT 2009, S. 684-687).[58] Belege, wie zum Beispiel Augustinus' *De Civitate Dei* (20:1) zeigen, dass sich die Vorstellung des Individualgerichts ab dem vierten Jahrhundert in der lateinischen Theologie durchsetzte (siehe DINZELBACHER 2001, S. 98*f*, MCGINN 2000b, S. 376*ff*).[59] Hiermit kamen die frühchrist-

---

[56] Siehe DINZELBACHER (2001, S. 109): „Im Vergleich zum Weltgericht ist die Geschichte der Vorstellung vom Individualgericht sowohl von theologiegeschichtlicher als auch kunsthistorischer Seite nur ungenügend erschlossen. Insofern kann die Entwicklung z. Zt. nur skizziert werden." Hilfreiche Einzeldarstellungen sind GUREVICH 1983, MCGINN 2000b, DINZELBACHER 2001, EASTING 2004, BASCHET 2008, ANGENENDT 2009, S. 684-716.

[57] Siehe unten, Kapitel 6.5, zur Beschreibung des Universalgerichts im mittelniederländischen Korpus.

[58] In der Parabel vom reichen Mann und vom armen Lazarus (Lk 16:19-31) wird Lazarus von einem Engel in Abrahams Schoß getragen, der reiche Mann wird in die Unterwelt gebracht. In Lk 23:43 verspricht Jesus dem guten Dieb: ‚Heute noch wirst du mit mir im Paradies sein.' Beide Parabeln gehen vom sofortigen Erreichen einer eschatologischen Endbestimmung aus, dies setzt jedoch ein Urteil über die Seelen nach dem Tod voraus. Beide Parabeln sind ein Indiz dafür, dass die Vorstellung des in der ägyptischen und antiken Eschatologie verbreiteten Einzelgerichts im Christentum relativ früh Fuß gefasst haben muss (siehe DINZELBACHER 2001, S. 97, vgl. EASTING 2004, S. 71 und S. 74). In Offb 6:9-11 befinden sich die Seelen unter dem Altar in einem Zwischenzustand und warten auf das Weltgericht, dennoch scheinen die Bücher des Lebens (Offb 20:11-15) ein Urteil vor dem Weltgericht vorauszusetzen (siehe EASTING 2004, S. 71, ANGENENDT 2009, S. 685*f*).

[59] Während einige Kirchenväter von einem Wartezustand der Seelen bis zum Jüngsten Gericht ausgehen, lassen andere, wie Augustinus, die Seelen der Gerechten sofort in den Himmel eingehen, zweifeln aber daran, ob sie sofort die volle Glückseligkeit genießen (siehe OTT 2005, S. 644, für Kritik an der Ansicht, dass Augustinus vom Bestehen des Individualgerichts nach dem Tod überzeugt gewesen wäre, siehe EASTING 2004, S. 71, Anm. 13). Als häretische

lichen Theologen dem bei vielen Christen durch die Verzögerung der Parusie geweckten Bedürfnis nach einem Urteil unmittelbar nach dem Tod, bei dem die Guten belohnt und die Bösen bestraft würden, entgegen (siehe MCDANNEL & LANG 1988, S. 47, MCGINN 2000b, S. 373, DINZELBACHER 2001, S. 122*f*, ANGENENDT 2009, S. 684-687).

Es dauerte fast ein Jahrtausend bis die Dopplung des Gerichts Eingang in die kirchliche Dogmatik fand. Zwar wurde die Lehre vom Individualgericht in der Dogmatik nie konkret definiert, sie bildet jedoch die Voraussetzung für das Dogma, dass die vom Körper abgeschiedenen Seelen sofort nach dem Tod in den für sie bestimmten Jenseitsort eingehen (siehe OTT 2005, S. 643). Sie ist zum ersten Mal offiziell in *Benedictus Deus* (entst. 1336), einer dogmatischen Konstitution des Papstes Benedikt XII., mit den Worten bezeugt: „daß die ganz reinen Seelen der Gerechten alsbald nach dem Tode bzw. nach ihrer Läuterung, schon vor der Auferstehung des Leibes und dem allgemeinen Gericht, in den Himmel eingehen, der unmittelbaren Anschauung der göttlichen Wesenheit teilhaftig werden und wahrhaft glückselig sind, während die Seelen der Todsünder alsbald nach dem Tode in die Hölle eingehen und den Höllenqualen unterworfen werden“ (zitiert nach OTT 2005, S. 643). Bezüglich des theologischen Sinns zweier Gerichte setzte sich die Ansicht des Scholastikers Thomas von Aquin durch, dass erst das Jüngste Gericht die volle Belohnung oder Bestrafung durch die Vereinigung der Seele mit dem Leib mit sich bringen würde, die – obwohl sie niemals dogmatisiert wurde – so auch in der deutschsprachigen didaktischen Literatur des Mittelalters zu finden ist (siehe DINZELBACHER 2001, S. 98-100, S. 112, vgl. MCGINN 2000b, S. 389).

Die Vorstellungen zu den beiden Gerichten in der Dogmatik und in der Scholastik, das heißt in der christlichen Theologie, stimmen nicht immer mit dem Volksglauben überein, wie ihn katechetische Schriften und die Jenseitserwartungen der Gläubigen widerspiegeln (siehe DINZELBACHER 2001, S. 100*f*).[60] Die Diskrepanz zwischen dem hochtheologischen und dem

---

Gegenströmungen nennt OTT (2005, S. 642*f*) den Chiliasmus beziehungsweise Millenarismus, in dem die endgültige Beseligung erst nach der tausendjährigen Herrschaft Christi und der Gerechten auf Erden erfolgt, sowie die Anschauung des Seelenschlafes (ein unbewusster oder halbbewusster Zustand der Seele nach der Trennung – Hypnopsychiten) oder Seelentodes (der förmliche Tod der Seele, die Wiedererweckung erfolgt erst mit dem Leib – Thnetopsychiten). Die noch bei Bernhard von Clairvaux zu findende Vorstellung des Zwischenzustandes der Seelen „konnte sich jedoch nicht halten gegenüber einer immer mehr zur Dogmatisierung drängenden Communis opinio der Fachtheologen, die die Seelen sofort vor Gottes Gericht sehen wollten“ (DINZELBACHER 2001, S. 110, vgl. ANGENENDT 2009, S. 685-688).

[60] Die mittelalterlichen Jenseitsvisionen haben dazu beigetragen, dass „das Gewicht sich von den Letzten Dingen am Ende der Tage auf die Ereignisse gleich nach dem Tode verlagerte“ (ANGENENDT 2009, S. 705). Lange vor der Bestätigung durch die Theologie finden sich in Jenseitsvisionen Beschreibungen des Individualgerichts (siehe EASTING 2004, S. 72). Diese Belege wurden auch von Theologen, wie zum Beispiel Dionysius dem Kartäuser (auch Dionysius van Rijkel) ernstgenommen, der in seinem Traktat *De Particulari Iudicio in Obitu Singulorum Dialogus* (entst. ca. 1450), dem ersten dem Individualgericht gewidmeten Einzeltraktat, zunächst die spärlichen biblischen Belege und begrenzten Ausführungen in der Patristik und Scholastik untersucht, um dann in mehreren Kapiteln auf die Belege für das Individualgericht in Jenseitsvisionen einzugehen (siehe EASTING 2004, S. 84*f*).

populärtheologischen Diskurs manifestiert sich im Mittelalter auch in der Kunst: Die psychologische Bedrohung durch das Jüngste Gericht wird vor allem in der Dichtung und der bildenden Kunst thematisiert, das Individualgericht hingegen in den Jenseitsvisionen (siehe MCGINN 2000b, S. 380). Für die einfachen Gläubigen hatte das Individualgericht eine viel persönlichere Bedeutung und war inhaltlich greifbarer als das abstrakte und ferne Jüngste Gericht (siehe DINZELBACHER 2001, S. 123). Trotz der Bestrebungen in der Theologie, beide Gerichte zu trennen, scheinen die meisten Gläubigen, besonders die meist nur mit theologischem Grundwissen ausgestatteten Laien, beide Gerichte mehr oder weniger gleichgesetzt zu haben (ebd.). So scheint der Unterschied zwischen Universal- und Individualgericht für den einfachen Gläubigen, zumindest was die Angst davor betraf, keine große Rolle gespielt zu haben:

> In einem Südtiroler Testament von 1375 bekennt der Aussteller, der „alls chranches lag an seinem totpett und sterben solt und muost... daz dicz leben ain zergenchlich ding ist und besorget Gocz urtail..." Welches Urteil? Dies spezifiziert der Text nicht, und vermutlich hätte der Sterbende gesagt: sowohl das eine als auch das andere. Ganz offensichtlich bestand die ‚große' und ‚kleine' Eschatologie, das Nebeneinander von Partikular- und Weltgericht, in der Jenseits-Erwartung der Gläubigen widerspruchslos nebeneinander. (DINZELBACHER 2001, S. 122)[61]

Trotz der dem Mittelalter in der Forschung zugeschriebenen apokalyptischen Mentalität stand für die Mehrzahl der Gläubigen die Sorge um das unmittelbare Schicksal ihrer Seele nach dem Tod im Mittelpunkt. Dies belegen nicht nur unzählige Jenseitsvisionen, sondern auch (auto-)biographische Quellen (siehe DINZELBACHER 2001, S. 124*f*).[62] Für die einfachen Gläubigen ohne Kenntnis der apokalyptischen Tradition, deren Verständnis einen gewissen Bildungsgrad erforderte, hatten der eigene Tod und das individuelle Urteil eine weitaus größere Bedeutung als das Weltende. Vielleicht erklärt dies auch, warum sich in den breiten Massen Jenseitsvisionen weitaus größerer Beliebtheit erfreuten als apokalyptische Prophezeiungen.

---

[61] Die von Gurjewitsch geprägten Begriffe ‚große' und ‚kleine' Eschatologie werden sowohl von DINZELBACHER (2001, S. 122) als auch von MCGINN (2000b, S. 379*f*) zur Unterscheidung der Eschatologie des Urteils der Seele des Einzelnen nach dem Tod von der Eschatologie des Schicksals der Menschheit beim Jüngsten Gericht verwendet. Sie kommt mit dem in der vorliegenden Arbeit angewandten Unterschied zwischen Individual- und Universaleschatologie überein.

[62] DINZELBACHER (2001, S. 124) weist darauf hin, dass gerade die intensive Auseinandersetzung der Gläubigen mit dem eigenen jenseitigen Schicksal dazu führte, „daß es ihnen in Träumen und Extasen vor die Augen der Seele trat".

5.2.1 Der Ablauf des besonderen Gerichts

Es besteht im Mittelalter ein starker Kontrast zwischen den unbestimmten Aussagen zum Individualgericht und seinem Ablauf in offiziellen kirchlichen Schriften und den teilweise sehr dramatischen Beschreibungen des Individualgerichts in populärtheologischen und volkstümlichen Schriften (siehe DINZELBACHER 2001, S. 110*f*). Man kann zwischen folgenden Hauptmustern des Ablaufs des Individualgerichts unterscheiden: Durchführung des Gerichts durch einen Richter (Gott, Christus, Engel) oder so genannte ‚mechanische' Prüfungen im Jenseits (wie Messerbrücke oder Seelenwaage, siehe ebd., S. 111-118).[63]

Schilderungen des Individualgerichts als Gerichtsverhandlung mit Christus als Richter, dem Teufel (oder mehreren Teufeln) als Ankläger und Maria, dem Erzengel Michael beziehungsweise verschiedenen Heiligen als Fürsprecher der Seele sind wahrscheinlich auf die Vermischung der Vorstellung des richtenden Christus des Jüngsten Gerichts mit dem Individualgericht in der Gedankenwelt der einfachen Gläubigen zurückzuführen (siehe DINZELBACHER 2001, S. 111-114 und S. 123).[64] Häufig erfolgt das individuelle Urteil jedoch durch eine mechanische Prüfung. Populär durch ihre Beschreibung in den beliebten Jenseitsvisionen *Visio Tnugdali* und *Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii* war die Vorstellung einer schmalen, glatten oder messerscharfen Brücke – oder eines ähnlich schwierig zu überwindenden topografischen Hindernisses – als Test für die Seelen auf dem Weg zum ewigen Heil (siehe DINZELBACHER 2001, S. 119-121).[65] Beliebt war auch das Motiv des Wiegens der Seele mit der so genannten Seelenwaage, wobei meist der Erzengel Michael die Waagschalen mit der Seele oder den guten Taten und den schlechten Taten oder Teufeln hält (siehe unten, S. 333). Maria kann als Fürsprecherin der Seele die Waage durch einen Druck ihrer Finger zugunsten des ewigen Heils der Seele ausschlagen lassen (siehe DINZELBACHER 2001, S. 119).[66] Das Urteil kann auch indirekt gegeben werden, wie bei dem im Spätmittelalter

---

[63] Es sei angemerkt, dass obwohl mittelalterliche Jenseitsvisionen als Hauptquelle für die Herausbildung der Vorstellung des Individualgerichts dienten, das Individualgerichts selten in ihnen detailliert beschrieben wird (siehe EASTING 2004 S. 69*f* und S. 76).

[64] Manchmal findet sich auch das Motiv der so genannten Heilstreppe oder Intercessio, wobei Gottvater als Vorsitzender des Gerichts agiert, während Christus und Maria für den Sünder plädieren (siehe DINZELBACHER 2001, S. 115*f*). Zur Vorstellung des Individualgerichts als Gerichtsverhandlung trug die Auslegung von 2 Kor 5:10 bei (‚Denn wir alle müssen vor dem Richterstuhl Christi offenbar werden, damit jeder seinen Lohn empfängt für das Gute oder Böse, dass er im irdischen Leben getan hat') (siehe EASTING 2004, S. 76). In einigen Jenseitsvisionen findet das Individualgericht ähnlich dem Jüngsten Gericht über eine große Anzahl Seelen gleichzeitig statt (ebd., S. 80*f*).

[65] Das sehr alte Motiv der Jenseitsbrücke findet sich schon im vierten Buch der *Dialogi* Gregors des Großen (siehe ANGENENDT 2009, S. 696, vgl. ZALESKI 1987, S. 65-69). Andere mechanische Prüfungen sind eine Feuerprobe mittels einer Himmelsleiter oder eine mit Stacheln überwucherte Heide (siehe DINZELBACHER 2001, S. 121).

[66] Auch materielle Objekte, zum Beispiel ein zu Lebzeiten gespendeter Abendmahlkelch oder ein Almosen, können die Waage zu Gunsten der Seele ausschlagen lassen (siehe EASTING 2004, S. 82, Anm. 57), aber auch ein selbst geschriebenes frommes Buch (siehe unten, Kapitel 6, Anm. 206).

populären Motiv des Kampfes zwischen Engel(n) und Teufel(n) um die dem Mund des Sterbenden entfliehende Seele (siehe DINZELBACHER 2001, S. 114-116, EASTING 2004, S. 77-79). Durch den Kampf um die Seele am Sterbebett wird das Individualgericht in die diesseitige Welt vorgezogen (siehe EASTING 2004, S. 84).

Im *Sidrac* wird das Individualgericht (*tfonnesse*, *Sidrac*, Frage 21, S. 49) als unspektakulärer Kampf zwischen Engeln und Teufeln dargestellt (vgl. *Sidrac*, Frage 21, S. 49*f*), Gott wird nicht explizit als richtende Instanz genannt. Die Engel verteidigen die Seelen der Guten gegen die Teufel, übergeben den Teufeln die Seelen der Reuigen zur Reinigung im Fegefeuer und bestimmen das Strafmaß (vgl. *Sidrac*, Frage 21, S. 49*f*).[67] Die Seelen der Guten werden von ihrem Schutzengel und einer großen Schar Engel unter freudigen Gesängen in den Himmel überführt, wo sie bis zum Jüngsten Gericht verbleiben (vgl. *Sidrac*, Frage 21, S. 49*f*, *Sidrac*, Frage 135, S. 104*f*).[68] Die Seelen der Schlechten werden von Teufeln abgeholt, die sie *scandelijc ende iammerlijc* (*Sidrac*, Frage 135, S. 104) in die Qualen der Hölle tragen (vgl. *Sidrac*, Frage 135, S. 104*f, Sidrac*, Frage 21, S. 49*f*, *Sidrac*, Frage 286, S. 172-174). Das betreffende Kapitel des *Lekenspiegel* folgt der Darstellung des *Sidrac* (Frage 21 und 135, siehe MAK 1957b, S. 275, Anm. 48) beinahe wörtlich, lässt aber das Kampfelement weg (vgl. *Lsp.*, I, 20). Plastischer ausgebaut ist in diesem Kapitel des *Lekenspiegel* hingegen die Rolle der Engel und der Teufel.[69] Wenn ein Mensch ein gottgefälliges Leben geführt hat, ruft sein Schutzengel bei seinem Tod eine Schar Engel herbei, die seine Seele als gerechten Lohn für den lebenslangen Streit gegen den Teufel in den Himmel überführen (vgl. *Lsp.*, I, 20, V. 1-20).[70] Die unglückseligen Seelen verstockter Sünder werden hingegen von einer Schar Teufel unter Schlägen und Stößen in die Hölle geworfen (vgl. *Lsp.*, I, 20, V. 47-68). Anders als im *Sidrac* wird im *Lekenspiegel* explizit die Rolle Gottes als Richter beim Individualgericht thematisiert (vgl. *Lsp.*, I, 19, V. 51-55). Diese Abweichung ist ein gutes Beispiel dafür, dass Jan van Boendale vielleicht den *Sidrac* unreflektiert übersetzt hat, aber bei seiner eigenen Bearbeitung – dem Lekenspiegel – Anpassungen vornimmt – besonders bei ihm am Herzen liegenden Themen wie Gott als Richter. Teilweise referiert Jan van Boendale auch nur implizit an einen Gerichtsmoment nach dem Tod, zum Beispiel im Prolog des dritten Buchs des *Lekenspiegel* (vgl. *Lsp.*, III, Prolog, V. 35-46, besonders V. 43*f*: *Ende dat wi ter lester stonden / Claer ende suuer werden vonden*).

---

[67] Auch wenn Christus nicht persönlich auftritt, wird wohl jedem mittelalterlichen Leser deutlich gewesen sein, dass die Engel nicht selbstständig entscheiden, sondern Gottes Willen ausführen.

[68] Während in den meisten scholastischen Texten, wenn sie diese Thematik behandeln, die Vorstellung zu finden ist, dass die scheidende Seele von Engeln empfangen und zu ihrem Aufenthaltsort im Jenseits geleitet wird, ist im *Elucidarium* – einer wichtigen Quelle des *Sidrac* – diese Aufgabe spezifisch dem Schutzengel des Verstorbenen zugeteilt, der von weiteren Engeln begleitet wird (siehe OTT 1990, S. 2).

[69] Vergleiche auch das Exempel von dem Einsiedler und dem Räuber in *Lsp.*, III, 114, V. 589-662, in dem die Seele des Räubers direkt nach dem Tod von Engeln in den Himmel geholt wird und die Seele des Einsiedlers von Teufeln in die Hölle.

[70] Jeder Mensch hat einen Schutzengel, dessen Aufgabe es ist, die ihm von Gott anvertraute Seele vor dem Teufel und seinen dämonischen Helfern zu behüten (vgl. *Lsp.*, I, 6, V. 1-42). Schutzengel und ihre Hierarchie sind ein Thema bei Jan van Leeuwen in *Inval*, *f.* 71rb-71va.

In Lodewijks van Velthem Übersetzung der *Visio Tnugdali* in der Vierten Partie des *Spiegel Historiael* finden wir im untersuchten Korpus die einzige dramatische Beschreibung des Kampfes zwischen guten und bösen Geistern in der Sterbestunde.[71] Es handelt sich jedoch nicht um eine Beschreibung des Individualgerichts im eigentlichen Sinn.[72] Die in Irland um 1149 entstandene Jenseitsvision *Visio Tnugdali* war eine der einflussreichsten Vertreterinnen ihres Genres. In ihr wird beschrieben, wie die Seele des irischen Ritter Tnugdal – auf Mittelniederländisch heißt er Tondalus – unter Führung eines Schutzengels drei Tage durch das Jenseits reist und dabei verschiedene Teile der Hölle und das mit einer Mauer umgebene Paradies besucht. Der sehr lange und literarisch anspruchsvolle lateinische Text fand sehr schnell weite Verbreitung, sowohl als selbstständige Jenseitsvision als auch als gekürzte Version, z. B. als Teil des *Speculum Historiale* des Vinzenz von Beauvais, und wurde in verschiedene Volkssprachen übersetzt.[73] Von der hohen Popularität der *Visio Tnugdali* zeugen zehn mittelhochdeutsche und vier mittelniederländische Übersetzungen, darunter die Übersetzung Lodewijks van Velthem, sowie unzählige Verweise und Zitate in anderen Gattungen.[74] Die erste Rezeption im niederländischen Sprachgebiet fand bei Lodewijk van Velthem statt (siehe ENDEPOLS & VERDEYEN 1914-1917, Bd. 1, S. 90), wenig später rezipierte sie auch Jan van Boendale im *Lekenspiegel* (siehe PALMER 1982, S. 101*f*).

In der Vierten Partie wird berichtet, dass Tondalus gestorben zu sein scheint, er aber wegen einer warmen Stelle unter seinem linken Arm nicht sofort begraben wird, sondern man ihn aufgebahrt liegen lässt (vgl. *SH* IV, Zweites Fragment, V. 164-199, DE VOOYS 1912, S. 70*f*). Als Tondalus nach drei Tagen wieder zum Leben erwacht, berichtet er, was seine Seele in der Zwischenzeit erlebt hat. Unzählige Teufel hätten bereitgestanden und schadenfroh verkündet, dass Tondalus' Seele zur Hölle verurteilt sei; sie hätten sofort angefangen, die aus dem Körper scheidende Seele zu attackieren (*Ende begonden metten tanden te clane / Ende te criselne, ende met den clawen / Begonden si na hare gelauwen / Met vreseliken anesiene*, *SH* IV, Zweites

[71] Die mittelniederländische Übersetzung der *Visio Tnugdali* von Lodewijk van Velthem ist nur fragmentarisch erhalten. Nachdruck der von DE VOOYS 1912 herausgegebenen Fragmente der *Visio Tnugdali* in der Vierten Partie in ENDEPOLS & VERDEYEN 1914-1917, Bd. 1, S. 91-100. Von der Vierten Partie existiert eine oberdeutsche Prosaübersetzung, die in zwei Handschriften bewahrt ist, aber noch einer Edition harrt. Siehe PALMER (1982, S. 191-201) zur Übersetzung der *Visio Tnugdali* in der mittelniederländischen Vierten Partie und einigen Auszügen aus der oberdeutschen Version. Zur oberdeutschen Prosaübersetzung der Vierten Partie siehe auch PALMER 1976 und WUTTKE 2009. Vgl. den hier besprochenen Anfang der *Visio Tnugdali* in den mittelniederländischen Prosaversionen in ENDEPOLS & VERDEYEN 1914-1917, Bd. 2, S. 6-29.

[72] Von einem Urteil Gottes ist in der Fünften Partie nur in Bezug auf das Jüngste Gericht die Rede (vgl. *SH* V, VIII, 32).

[73] Siehe MORGAN 1990, S. 231*f*, zur lateinischen *Visio Tnugdali*.

[74] Einige mittelniederländische Prosaversionen der *Visio Tnugdali* (und des *Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii*) wurden untersucht und herausgegeben in ENDEPOLS & VERDEYEN 1914-1917, Bd. 2. Für eine ausführliche Nacherzählung der *Visio Tnugdali* siehe ebd., Bd. 1, S. 51-59. Zur Rezeption der lateinischen Vision bei Dionysius dem Karthäuser, der sie u. a. als Beleg für das Individualgericht anführt, siehe ebd., Bd. 1, S. 81-86. Für eine Liste der Handschriften und Drucke in verschiedenen Sprachen siehe ebd., Bd. 1, S. 110-164.

Fragment, V. 259-262, DE VOOYS 1912, S. 75). Sein Schutzengel hätte einen Teufel abgewehrt, der die Seele stark bedrängte.[75] Als den Teufeln die ihnen sicher geglaubte Beute entrissen wurde, wurden sie sehr zornig und fingen an, Gott als ungerecht zu beschimpfen (vgl. *SH* IV, Zweites Fragment, V. 346-353, DE VOOYS 1912, S. 76).[76] Dann hätte ihn sein Schutzengel mit auf eine Reise durch das Jenseits genommen, um ihm zu zeigen, was ihn erwarten würde, wenn er seinen Lebenswandel nicht verbessere. An dieser Stelle bricht das Fragment ab.

Obwohl aus Jans van Leeuwen Traktaten deutlich wird, dass er von einer Entscheidung über das jenseitige Schicksal der Seelen aufgrund ihres irdischen Lebenswandels unmittelbar nach dem Tod ausgeht (vgl. u. a. *Tien gheboden*, *f.* 39rb-39va), finden wir in ihnen nur wenige Informationen zum Individualgericht. Jan van Leeuwen scheint Gott als Richter auch beim besonderen Gericht vor Augen zu haben: *wie ten vaghevier oft ter hellen behoren sal, dit uitwendeghe ordeel selen wi al den oversten rechtere gode bevelen, die alle herte bekint ende siet* (*Dboec tien gheboden*, *f.* 30rb). Auffälligerweise erwähnt er nirgends Engel als Begleiter der Seelen in den Himmel, dafür treten jedoch mehrmals Teufel auf, die die Seelen der Sünder in die Hölle überführen wollen (*daer na de duvelen comen met haren ghesellen ende wille de ziele ter hellen wert quellen, Dboec tien gheboden*, *f.* 12va, vgl. *Tienderhande*, *f.* 134va, *IX choren*, *f.* 80va, *Ongherechticheit*, *f.* 117ra). Warum lässt Jan van Leeuwen das positive Potential der Vorstellung der die Seelen in den Himmel begleitenden Engel ungenutzt? An der Volkstümlichkeit dieses Motivs kann es nicht gelegen haben, da Teufel nicht weniger volkstümlich als Engel sind. Ein wichtiges Detail könnte sein, dass in einem seiner Traktate die scholastische Vorstellung durchzuschimmern scheint, dass die Seelen von selbst an die Jenseitsorte streben: *Des en condi oec niet gheweten te welker steden noch te wat herberghen dat u ziele ierst toetrecken sal*, *Tien gheboden*, *f.* 39rb-39va.[77]

---

[75] Im Fragment steht: *Mettien die Inghel sta... / Enen duvel daer alte han ... / Die tundaluse vor die ... / Sere ane ghinc in dien ...* (*SH* IV, Zweites Fragment, V. 326-329, DE VOOYS 1912, S. 75). Diese Lesung korrespondiert mit der von DE VOOYS (1912, S. 75) zitierten parallelen Passage in der *Visio Tnugdali*: „*Et extendens manum in vnum immundorum spirituum qui prae ceteris ei maledictis insultabat.*"

[76] Diese Passage ist sehr fragmentarisch: *... ded[et] de duvle begond .. / Had ... des so groten to ... / Dat si ... niet cond ... / Si spra .. aldus te desen d .... / Dat onse here ware onge ..... / Want hi hu ende elre echt / Niet en hout dat hi ges ... / Hevet dat soude sijn ge ...* (*SH* IV, Zweites Fragment, V. 346-353, DE VOOYS 1912, S. 76). Vgl. mit der in DE VOOYS (1912, S. 76) gedruckten parallelen lateinischen Passage: *Demones hoc audientes et mala que minabantur se non posse inferre audientes blasphemaverunt deum injustum esse dicentes: qui non reddebat sicut promiserat vnicuique secundum opera sua: et post hoc in sometipsos insurrexerunt: et plagis quibuscunque poterant se mutuo percutiebant: et nimio factore cum ingenti tristitia et indignatione recesserunt.*

[77] Jans van Leeuwen unspezifische Beschreibung ähnelt der eingangs dieses Unterkapitels angedeuteten unscharfen Definition des Individualgerichts in der Dogmatik und Scholastik. Vgl. DINZELBACHER (2001, S. 99*f*) zur Lösung der Dichotomie zwischen Jüngstem Gericht und Individualgericht bei Thomas von Aquin: „Thomas hatte allerdings auch schon eine Lösung gefunden, die von einem eigentlichen Gerichtsverfahren absieht: er erklärte, daß die guten bzw. die bösen Seelen von selbst dem ihnen natürlichen Ort zustreben, sozusagen angezogen von der Gravitation des Himmels oder der Hölle." In einigen gelehrten Vorstellungen des Individualgerichts, wie z. B. bei Katharina von Siena, wird diese Vorstellung Thomas' übernommen und eine sich selbst richtende Seele beschrieben (ebd., S. 111).

Es hat den Anschein, dass das Individualgericht für Jan van Leeuwen insgesamt eine untergeordnete Rolle spielt, da es ihm um die eschatologischen Endbestimmungen, das heißt Himmel oder Hölle, geht:

> Ende dan salre talre achterst na volghen van der eyseleker toecomst der gherechtecheit gods, die de quade veroordeelen sal met haren quaden werken sonder alle ontfaermherticheit ende salse verdeluwen ter eewegher maledictien van den boucke des levens. Ende god sal de goede in contrarien die in hen ghetrauwen met haren goeden werken behouden ouermits sijn ontfaermherticheit in dat eeweghe leven tot sijnre glorien. Nu kiest ende deelt voort welc ghy wilt: want tot eeneghen van tween moeten wy emmer commen weder ter eewegher bliscap of ter eewegher pinen der hellen (*Tienderhande*, *f.* 103va-vb).

Die Vorstellungen zum Ablauf des Individualgerichts waren Jan van Leeuwen zwar bekannt, wie die Aufnahme des Motivs der die Seele belagernden Teufel zeigt, er scheint sich aber bei Anspielungen auf das Gericht zumeist auf das Jüngste Gericht zu beziehen, oder dieses zumindest mitzubedenken (vgl. u. a. *Tien gheboden*, *f.* 8rb). Dafür spricht besonders, dass er den Lohn für den richtigen Lebenswandel erst beim Jüngsten Gericht sieht: *Ende oec overmits dese dinghen ware dat sake dat wise oefenden, soe soude ons daghelics werden ghegheven gracie om gracie. Ende souden daer toe oec loen ende andworde ontfaen inden jonxten daghe na groetheit onser verdienten van elken werke dat wy gode teeren ghedaen ende ghewracht hebben in gracien* (*Drie coninghen*, *f.* 100vb, vgl. *Armen mensche*, *f.* 131rb-131va).

5.2.2 Das Verhältnis zwischen Individualgericht und Jüngstem Gericht

Die sich verfestigende Vorstellung eines Individualgerichts führte zur Frage nach der Berechtigung zweier Gerichte. In der Dogmatik setzte sich die Begründung des Scholastikers Thomas von Aquin durch:

> Thomas begründet die Angemessenheit des allgemeinen Gerichtes aus der Entsprechung zum Wirken Gottes; wie sich dieses auf den Anfang aller Dinge bezieht, so das Gericht auf das Ende, durch das alle Dinge zu ihrem Endziel geführt werden. Das Wirken Gottes in der Welt ist zweifach: Es umfaßt die Hervorbringung und die Leitung der Geschöpfe. Der Leitung entspricht das partikulare, der ersten Hervorbringung das universale Gericht, in welchem der Welt die letzte Vollendung gegeben wird. In diesem Gericht wird die göttliche Gerechtigkeit offenbar erscheinen. Gute und Schlechte werden endgültig getrennt, denn sie werden voneinander keinen Nutzen mehr haben. In dem Einzelgericht wird der Mensch als Einzelperson gerichtet, im allgemeinen Gericht als Teil des ganzen Menschengeschlechtes. Im Endgericht werden Strafe und Lohn vervollständigt, indem sie auf den Leib ausgedehnt werden. (OTT 1990, S. 143, vgl. OECHSLIN WEIBEL 2005, S. 46, OTT 2005, S. 666*f*)

Laut Thomas von Aquin findet erst durch die öffentliche Erteilung von Lohn und Strafe beim kollektiven Jüngsten Gericht die endgültige Trennung der Guten und Schlechten statt, die die vollständige Genugtuung für alles irdische Leiden birgt und durch die Vereinigung der Seele mit dem wiedererweckten Leib zu einer höheren Stufe des Lohns und der Strafe führt. Beide Aspekte haben im mittelniederländischen Korpus ihre Spuren hinterlassen, sie werden aber nicht besonders systematisch diskutiert.[78]

Im *Sidrac* lesen wir, dass sich die Guten am öffentlichen Urteil und der Verdammung der Bösen erfreuen werden (vgl. *Sidrac*, Frage 42, S. 59, *Sidrac*, Frage 286, S. 172-174, ähnlich auch *Lsp.*, I, 18, V. 83-96). Diese Ansicht, dass die Auserwählten beim Jüngsten Gericht Genugtuung an der öffentlichen Verurteilung der Bösen empfinden, war allgemein verbreitet.[79] In der Fünften Partie wird ausgeführt, dass beim Jüngsten Gericht alle Sünden und alle guten Werke vor Gott und allen anderen Teilnehmern des Gerichts offengelegt werden und sich somit die Worte des Evangeliums erfüllen, dass nichts verborgen bleiben würde (*En es niet so neuwe verborgen, / En come dan vort ter sorgen*, *SH* V, VIII, 17, V. 886*f*, vgl. *SH* V, VIII, 17, V. 865-892).[80] Auf die höhere Stufe der Glückseligkeit und den größeren Schmerz der Verdammung durch die Wiedervereinigung von Körper und Seele wird zum Beispiel im *Sidrac* verwiesen. Dort ist von einer Verdopplung der Freuden und der Vergrößerung der Schmerzen die Rede (vgl. *Sidrac*, Frage 246, S. 158*f*, ähnl. *Sidrac*, Frage 37, S. 56*f*, *Sidrac*, Frage 288, S. 174*f*). Obwohl die Ausführungen im *Lekenspiegel* auf diesem Kapitel beruhen (vgl. *Lsp.*, I, 18, V. 97-114, siehe MAK 1957b, S. 275, Anm. 48), ist dort interessanterweise nur von der Verdopplung der Freuden die Rede, die Qualen der Hölle bleiben gleich (*Ende hoer pine dan sal sijn na das / Noch alsoe groet alsi vore was*, *Lsp.*, I, 18, V. 105*f*). Meist wird keine Beziehung zum schon erhaltenen Lohn beim Individualgericht hergestellt und nur allgemein vor dem gerechten Lohn beim Jüngsten Gericht gewarnt (vgl. u. a. *Lsp.*, I, allgemeiner Prolog, V. 212-216). Jan van Leeuwen diskutiert beide Aspekte nicht spezifisch, scheint sich aber das Jüngste Gericht als Tag der Belohnung vorzustellen (vgl. u. a. *Armen mensche*, *f.* 123vb, *Drie coninghen*, *f.* 110vb, *Tienderhande*, *f.* 103vb).

---

[78] Selbst Lodewijk van Velthem folgt den Ausführungen seiner Quelle zu den theologischen Aspekten des Urteils und seinen Folgen zunehmend kürzend.

[79] Siehe ANGENENDT (2009, S. 747): „Bei der im Mittelalter viel verhandelten Frage, ob sich die Seligen über die Strafen der Gottlosen freuen – was nicht selten angenommen wurde – liest man bei Thomas [von Aquin, U.W.]: „Obwohl Gott kein Wohlgefallen an den Strafen als solches hat, hat er doch Wohlgefallen an ihnen, insofern sie von Seiner Gerechtigkeit angeordnet sind.“

[80] Als Vorlage dieser Passage diente *Speculum Historiale* (Kap. 115) unter Berufung auf Mt 10:26.

Zwischenbilanz

Im mittelniederländischen Korpus zeigt sich das für das persönliche Erleben des Glaubens typische Nebeneinanderstehen von Individual- und Universalgericht. Meist wird das Individualgericht nur unscharf vom Jüngsten Gericht getrennt oder überhaupt nicht gesondert behandelt.[81] Obwohl zur Zeit der Entstehung des Korpus die Vorstellung vom Individualgericht allgemein verbreitet gewesen zu sein scheint, enthalten nur einige Texte des untersuchten Korpus Referenzen oder ausführliche Beschreibungen desselben, nämlich der *Sidrac*, der *Lekenspiegel*, die Fragmente der Vierten Partie und einige Traktate Jans van Leeuwen. Das Jüngste Gericht wird hingegen in mehreren Texten ausführlich beschrieben. Das einzige nennenswerte Detail des Ablaufs des Individualgerichts ist für die Autoren des Korpus das Auftreten von Engeln und Teufeln, die die Seelen zu ihrer jeweiligen jenseitigen Bestimmung abholen.[82] Aus der Zuordnung der Seelen in den untersuchten Texten in drei Jenseitsorte, das heißt Himmel, Hölle, Fegefeuer, ist jedoch die implizite Annahme eines individuellen Urteils über die Seelen nach dem Tod ersichtlich, denn ohne Individualgericht fehlt dem Fegefeuer seine theologische Berechtigung.

Das Individualgericht wird in den untersuchten Texten als Selbstverständlichkeit hingenommen. Es bringt sofort nach dem Tod den Lohn für die Guten und die Strafe der Bösen, es wird jedoch selten ausführlich beschrieben oder seine theologischen Details hinterfragt. Es ist nicht ausgeschlossen, dass auch in diesem Fall das Schweigen zumindest teilweise dem Genre und der Intention der untersuchten Texte geschuldet ist. In der Einleitung dieses Unterpunktes wurde erläutert, dass Details zum Individualgericht vornehmlich in den stark durch den Volksglauben beeinflussten mittelalterlichen Jenseitsvisionen zu finden sind. In anderen Genres scheint der Schwerpunkt nicht auf dem Individualgericht, sondern auf dem Resultat zu liegen, das beim Jüngsten Gericht bestätigt wird. Es hat den Anschein, dass die untersuchten Texte volkstümlich genug sind, um teilweise diesbezügliches Material aus Jenseitsvisionen aufzunehmen, auf der anderen Seite aber das offizielle kirchliche Schweigen teilen.

---

[81] Auch in dem Text *Wech van Salicheit* wird das Individualgericht nicht gesondert behandelt und das Werk spezifisch als Leitfaden für das Jüngste Gericht empfohlen (vgl. ebd., Z. 204-211). Ähnlich ist der Befund auch für *Een scone Leeringe om salich te sterven*. Ein gegenteiliger Befund liegt für Berthold von Regensburg vor, der zwar beide Gerichte in seinen deutschen Predigten häufig aufeinander bezieht, sie aber begrifflich und inhaltlich voneinander trennt (siehe OECHSLIN WEIBEL 2005, S. 39-47).

[82] Das Begleiten der Seelen in den Himmel ist auch bei Berthold von Regensburg ein wichtiges im Zusammenhang mit den Engeln genanntes Motiv (siehe OECHSLIN WEIBEL 2005, S. 66). Aus dem Rahmen fällt bei Jan van Boendale die Beschreibung der Höllenfahrt eines bestechlichen Richters mit einem von zwei Ochsen gezogenem Wagen, das heißt den Gütern, mit denen er sich bestechen lassen hat: "*Twee ossen ende enen waghen / Mi nu ter hellen draghen. / Na dat vonnes dat ic gaf / Heeft God gheloent daer af.*" (*Wraken*, III, 6, V. 488-491).

5.3 Das Paradies und der Himmel

Und ich sah: Ein Thron stand im Himmel; auf dem Thron saß einer, der wie ein Jaspis und ein Karneol aussah. Und über dem Thron wölbte sich ein Regenbogen, der wie ein Smaragd aussah. (Offb 4:2-3)

In der christlichen Vorstellung beginnt nach dem irdischen Leben idealerweise das ewige Leben an einem gemeinhin als Paradies oder Himmel bezeichneten Ort, der durch nicht zu übertreffende Seligkeit charakterisiert ist (siehe MCDANNEL & LANG 1988, S. x). Der Glaube an das ewige Leben ist als eine der Grundaussagen des christlichen Glaubens in das Credo aufgenommen. Die spärlichen Aussagen in der Bibel und die noch spärlicheren Aussagen im Credo ließen der Phantasie der Gläubigen, wo und auf welche Art und Weise das ewige Leben stattfinden wird, beträchtlichen Raum (siehe WALLS 2008, S. 401). Zwischen der offiziellen Theologie und den künstlerischen Umsetzungen in der bildenden Kunst und der Literatur liegen Welten, und oftmals sind die künstlerischen Umsetzungen viel interessanter als die systematische Theologie (ebd., S. 402). Da sich die christlichen Vorstellungen des Himmels im Laufe der Zeit unter dem Einfluss neuer Ideen, Eindrücke und sozialen Veränderungen beständig wandelten, stellen MCDANNEL & LANG (1988, S. x*f*, Zitat ebd.) folgerichtig fest, dass es nicht möglich ist *die* Geschichte *des* Himmels zu schreiben, sondern nur „a history of the images Christians use to describe what happens after death, when time ceases and everlasting eternity begins“. In den folgenden Unterkapiteln werden die jeweils wichtigsten theologischen Entwicklungen der Vorstellung eines irdischen und eines himmlischen Paradieses nachvollzogen und auf den mittelniederländischen Korpus bezogen.

5.3.1 Das irdische Paradies

Seit Augustinus dominiert im lateinischen Westen die doppelte Paradiesauslegung. In dieser wird meist zwischen einer allegorischen Deutung des Paradieses – dem himmlischen Paradies (=Himmel) – und einer literalen Deutung des Paradieses – dem irdischen Paradies (=Garten Eden) – unterschieden, wobei vor allem letztere Vorstellung maßgeblich in den volkssprachlichen Literaturen rezipiert wird (siehe GRIMM 1977, S. 20*f*). Augustinus löste mit seiner doppelten Auslegung des Paradieses den in der östlichen Kirche in den ersten Jahrhunderten nach Christus entstandenen Auslegungsstreit zwischen der allegorischen und der literalen Auslegung des Paradieses durch einen Kompromiss (siehe GRIMM 1977, S. 171,

ANGENENDT 2009, S. 216).[83] Er übernahm aus der literalen Auslegung die Existenz eines irdischen Paradieses, ohne sich für dessen geografische Details zu interessieren, und baute darauf allegorische Auslegungsschichten auf (siehe GRIMM 1977, S. 171*f*). Die nach-augustinischen Paradieskommentare schwanken zwischen stark allegorischen oder ekklesiologischen Auslegungen, wie zum Beispiel bei Isidor von Sevilla, und sehr literalen Auslegungen, wie zum Beispiel bei Beda (ebd., S. 172). Im zwölften Jahrhundert setzt sich in den Glossenwerken der spätmittelalterlichen Theologie, Systematik und Geografie die doppelte augustinische Paradieskonzeption endgültig durch, wobei sich im Rezeptionsprozess die ursprüngliche Intention Augustinus verändert hatte:

> Von der ursprünglichen Konzeption bleibt nicht viel mehr als die grundsätzliche Dualität von Irdischem und Himmlischem Paradies. Das Himmlische Paradies wird im zwölften Jahrhundert, wohl unter dem Einfluß, den das naturwissenschaftliche Interesse der Schule von Chartres ausübte, kosmologisch eindeutiger bestimmt, auch dies eine Entwicklung, die mit dem Augustinismus kaum vereinbar scheint. (GRIMM 1977, S. 168)

Die augustinische Unterscheidung zwischen irdischem und himmlischem Paradies dominiert auch im mittelniederländischen Korpus.[84] Eindeutig zwischen beiden Begriffen unterschieden wird im *Sidrac* (vgl. u. a. *eertsche paradijs*, *Sidrac*, Frage 11, S. 43, *bogaert*, *Sidrac*, Frage 59, S. 66, gegenüber *bliscap des ewichs paradijs*, Sidrac, Frage 59, S. 66) und bei Jan van Leeuwen (vgl. u. a. *hemelschen paradise* und *eertschen paradise*, *Tien gheboden*, *f.* 6rb). Im *Lekenspiegel* und in *Teesteye* wird nur das (irdische) Paradies als Paradies bezeichnet (*dersche paradijs*, *Lsp.*, I, 21, V. 22, *paradyse*, *Teest.*, 3, V. 318), für das himmlische Paradies werden meist Bezeichnungen wie ‚Himmelreich' verwendet (siehe unten, Kapitel 5.3.2).[85]

Der Begriff und die Idee eines irdischen Paradieses kommen in der Bibel zum ersten Mal in der Genesis vor. In der Genesis ist jedoch vom *Garten von Eden* die Rede (Gen 2:15). Erst in der griechischen Übersetzung der Bibel wird für den Garten Eden das Wort *paradeisos* (‚Paradies') verwendet, das auf das altpersische Wort für ‚eingezäunter Garten' oder ‚königlicher Park' zurückgeht (siehe MCGRATH 2003, S. 43, vgl. MORGAN 1990, S. 166).[86] In

---

[83] Grundlegend zur Geschichte der Paradiesauslegung im lateinischen Westen bis zum Mittelalter ist GRIMM 1977.

[84] So auch bei Berthold von Regensburg (siehe OECHSLIN WEIBEL 2005, S. 86).

[85] Nicht eindeutig ist *Sidrac*, Frage 11, S. 43-45. Dort werden zunächst die Vertreibung aus dem irdischen Paradies und die Versperrung des Zugangs zum Paradies durch eine Feuermauer beschrieben. Dann wird ausgeführt, dass die Flammenmauer erst durch den Tod Christi gelöscht werden würde und Christus die alttestamentlichen Guten ins himmlische Paradies überführen werde. Es hat den Anschein, als ob die Flammenmauer den Zugang zum himmlischen Paradies versperrt. Vielleicht schimmert an dieser Stelle die Vorstellung durch, dass der Weg in das himmlische Paradies über das irdische Paradies führt, wie sie auch im *Evangelium des Nikodemus* zu finden ist. Im *Lekenspiegel* wird vermutet, dass sich der Eingang zum Himmel im irdischen Paradies befindet (vgl. *Lsp.*, I, 21, V. 33-50).

[86] Siehe MORGAN (1990, S. 166): „[...] by New Testament times the word paradise had three [...] meanings: A garden, the Earthly Paradise or Garden of Eden, and the eternal or celestal Paradise or Heaven." Erwähnenswert ist die

mittelalterlichen Texten tritt das irdische Paradies entsprechend dieser Vorstellung in erster Linie als der Ort auf, von dem Adam und Eva nach dem Sündenfall vertrieben wurden (siehe OECHSLIN WEIBEL 2005, S. 84), so auch in *Sidrac*, *Lekenspiegel* und bei Jan van Leeuwen.[87]

Das irdische Paradies wird zumeist in Anlehnung an Gen 2:8-14 als prächtiger Garten beschrieben, der im Osten der Erde auf einem Berg liegt und voller wohlriechender Gewächse ist, unter anderem dem Baum des Lebens, sowie umgeben von einem Feuerwall oder einem Ozean, für Normalsterbliche unerreichbar, mit immerwährendem Frühling und als Quellort der vier Paradiesflüsse (siehe OECHSLIN WEIBEL 2005, S. 83). Diese Motive treten auch im mittelniederländischen Korpus häufig auf: Das irdische Paradies ist ein lieblicher Ort im Orient, an dem heiltätige Bäume wachsen (vgl. *Sidrac*, Frage 11, S. 43-45, *Lsp.*, I, 21, V. 23-28), wegen der Lage des irdischen Paradieses im Osten sind alle Kirchen nach Osten ausgerichtet (vgl. *Lsp.*, I, 21, V. 43-50), im Paradies gibt es keinen Hunger und wegen der Frucht des Lebens (vgl. Gen 3:22) – eindeutig als Apfel identifiziert – kein Älterwerden und keinen Tod (vgl. *Sidrac*, Frage 11, S. 43-45, nur kein Hunger und kein Durst in *Lsp.*, I, 21, V. 29-32, nur Nennung des Baums und des Apfels in *Teest.*, 3, V. 298-307, nur Nennung des Apfels in *Tien gheboden*, *f.* 6rb).

Nur im *Lekenspiegel* ist das Motiv der vier Paradiesflüsse anzutreffen. Diese entspringen aus einem im irdischen Paradies gelegenen Brunnen, fließen dann kreuzweise aus dem Paradies heraus und man kann in ihnen Saphire und andere Edelsteine finden (vgl. *Lsp.*, I, 21, V. 61-78). Der gewaltige, im Garten Eden entspringende und sich in Pischon, Gihon, Tigris und Eufrat teilende Strom (*Phison, gyon, tygris, eufrates*, *Lsp.*, I, 21, V. 70) wird schon in Gen 2:10-14

(falsche) etymologische Erklärung des Wortes ‚Paradies' bei Jan van Leeuwen. Bei ihm lesen wir, dass Paradies heiße Paradies, weil Gott alle Dinge dort als Paar hineinsetzte: *ende aldus willen si dat sacrament des huvelijcs valsch maken dat god selve ordeneerde inden levende paradijse als si meynen dat men dat sonder sonde doen mach. Want daer omme soe hedt dat paradijs dat paradijs omme datter gods alles dincs een paer in sette tesamen* (*Dboec tien gheboden*, *f.* 18rb). Aus diesem Zitat geht hervor, dass Jan van Leeuwen, obwohl er in einem Kloster als Laienbruder lebte, der weltlichen Ehe nicht negativ gegenüber stand. Zur Paradiesehe siehe auch *Lsp.*, I, 21, V. 9-22, *Lsp.*, I, 25, *Teest.*, 39, V. 3390-3393. Das Motiv der Paradiesehe findet sich schon bei Augustinus und später im *Elucidarium* (siehe GRIMM 1977, S. 148).

[87] Häufig genannte Aspekte sind: der himmelsähnliche Stand der Unschuld der Menschheit vor dem Sündenfall (Adam und Eva konnten Gott sehen, vgl. *Sidrac*, Frage 11, S. 43-45, Adam und Eva haben die Sünde mit aus dem Paradies herausgenommen, deshalb hat die Sintflut das Paradies nicht erreicht, vgl. *Sidrac*, Frage 252, S. 161, ähnl. *Lsp.*, I, 21, V. 51-60, Adam und Eva waren unschuldigen, reinen Herzens, vgl. *Lsp.*, I, 23, V. 7-10), der Sündenfall (vgl. *Sidrac*, Frage 11, S. 43-45, ähnl. *Lsp.*, I, 22-23, *Teest.*, 3, V. 298-315, *Tien gheboden*, *f.* 6rb, *Seven teekenen*, *f.* 36rb) und Christi Erlösung der Menschheit von der Erbsünde (vgl. *Sidrac*, Frage 421, S. 225*f*, *Lsp.*, I, 22, V. 31-44, *Lsp.*, I, 23, V. 93-116). Die lange Ausführung zum irdischen Paradies im *Lekenspiegel* hat im Gegensatz zum *Sidrac* einen stark moralisierenden Charakter. Das irdische Paradies ist in *Wraken* kein Thema und wird in *Teesteye* nur zweimal beiläufig gestreift. Die Jenseitsreise in der *Visio Tnugdali* in der Vierten Partie führt auch durch das irdische Paradies und in den Himmel, dieser Teil ist jedoch in den mittelniederländischen Fragmenten der Vierten Partie nicht überliefert. Siehe PALMER (1982, S. 191-201) für einige Auszüge aus der oberdeutschen Version, unter anderem aus der Himmelsbeschreibung, und einigen Überlegungen zu Lodewijks van Velthem Übersetzungsstrategie. Vgl. die Paradies- und Himmelsbeschreibungen in den mittelniederländischen Prosaversionen der *Visio Tnugdali* (in ENDEPOLS & VERDEYEN 1914-1917, Bd. 2, 1917, S. 126-177).

beschrieben. Während die beiden letztgenannten Flüsse als die großen Flüsse des alten Mesopotamiens bekannt sind, wurden die beiden anderen Flüsse in der Vergangenheit unterschiedlich identifiziert und das irdische Paradies dementsprechend unter anderem in der Mongolei, in Indien, in Äthiopien und in der Türkei vermutet (siehe MCGRATH 2003, S. 41*f*). Die Frage nach der geografischen Lage des ursprünglichen Gartens sollte man jedoch nicht überbewerten, da seine Bedeutung für die Autoren des Mittelalters vornehmlich spiritueller Art war (ebd., S. 42). Dies zeigt sich auch im *Lekenspiegel*, dem Jan van Boendale diese – im Vergleich zu seiner Hauptquelle *Sidrac* – zusätzlichen Details eindeutig nicht wegen der geografischen Zusatzinformationen hinzufügt.[88] Vielmehr dienen sie als Anknüpfungspunkt für eine lange allegorische Auslegung der Paradiesflüsse als Christus, die vier Evangelisten und die vier Kirchenväter (vgl. *Lsp.*, I, 21, V. 79-140, *Lsp.*, I, 23, V. 117-144).[89]

Die Autoren des untersuchten Korpus folgen überwiegend der scholastischen Vorstellung, dass die vom Leib getrennte Seele direkt an den ihr bestimmten Jenseitsort gelangt, und nicht der älteren patristischen Vorstellung, dass das irdische Paradies der Zwischenaufenthaltsort der Seelen bis zum Jüngsten Gericht sei, die in der Scholastik deswegen als problematisch betrachtet wurde, weil sich somit „eine unkörperliche Seele an einem körperlichen Ort aufhalten würde" (OECHSLIN WEIBEL 2005, S. 86, Anm. 19). Die einzige Ausnahme findet sich in der Nacherzählung der Höllenfahrt Christi (siehe unten, S. 182) anhand des *Evangelium des Nikodemus* im *Lekenspiegel*. Dort lesen wir, dass sich Christus und die von ihm aus der Vorhölle befreiten vorchristlichen Guten bis zu ihrer gemeinsamen Himmelfahrt im irdischen Paradies aufhalten.[90] Sie treffen während ihres Paradiesaufenthaltes auf den Schächer aus dem Lukasevangelium, der dort auf seine Aufnahme in das himmlische Paradies wartet (vgl. *Lsp.*, II, 85, V. 1943-1996). Hier scheint Jan van Boendale über das *Evangelium des Nikodemus* unreflektiert die Vorstellung des irdischen Paradieses als Zwischenaufenthaltsort der Seelen rezipiert zu haben.

[88] Ausführliche Beschreibungen des irdischen Paradieses finden sich vor allem im *Sidrac* (Frage 11, S. 43-45) und im *Lekenspiegel* (I, 21-23). Die Informationen aus dem *Sidrac* dienten als Hauptquelle für die Darstellung im *Lekenspiegel* (siehe MAK 1957b, S. 276, Anm. 49). Jan van Boendale schmückt die Informationen aus dem *Sidrac* jedoch ansehnlich mit Informationen aus anderen Quellen aus, deren Herkunft bei MAK nicht im Detail nachgewiesen ist.

[89] Vergleiche die spirituellen Auslegungen des „lebenden Paradieses" bei Jan van Leeuwen als Christus (vgl. *Ondersceyt*, *f.* 174ra) und als Maria (vgl. *Ghetuge*, *f.* 152ra).

[90] Dieses Motiv war weitverbreitet und ist u. a. im *Elucidarium* anzutreffen (siehe OECHSLIN WEIBEL 2005, S. 86*f*). Laut *Sidrac* dauert dieser Aufenthalt vierzig Tage (vgl. *Sidrac*, Frage 381, S. 208), im *Lekenspiegel* wird der Zeitraum nicht näher bestimmt (vgl. *Lsp.*, II, 85). Die vierzig Tage bis zur Himmelfahrt Christi gehen auf Apg 1:3 zurück (vgl. Lk 24:13-53, siehe ENGEMANN 1999b). Ein merkwürdiges Detail in Frage 381 des *Sidrac* ist, dass sich Christus nach seiner Auferstehung von den Toten zwölf Mal bis zum Tag des Jüngsten Gerichts zeigen wird (vgl. *Sidrac*, Frage 381, S. 208). Diese Anzahl ist nicht biblisch belegt.

Im Mittelalter ging man im Allgemeinen davon aus, dass den Lebenden seit dem Sündenfall der Zutritt zum irdischen Paradies versagt ist und Engel den Eingang zum Paradies bewachen (vgl. Gen 3:24) (siehe ANGENENDT 2009, S. 216).[91] Dieser Aspekt spielt in der nur im *Sidrac* ausführlich nacherzählten apokryphen Kreuzholzlegende eine Rolle (vgl. *Sidrac*, Frage 18, S. 48).[92] Laut der Kreuzholzlegende wurde dem von seinem todkranken Vater Adam zum irdischen Paradies entsandten Seth der Zugang zum Paradies durch einen Wachengel verwehrt, der ihm aber als Medizin drei Samen übergab, aus denen später der Kreuzbaum hervorging.[93] Auf diese Legende wird im *Sidrac* auch an anderer Stelle im übertragenen Sinn Bezug genommen, indem Christus, das heißt die Taufe, als die Medizin bezeichnet wird, nach der Seth am Eingang des Paradieses gefragt hat, um Adam zu heilen (vgl. *Sidrac*, Frage 421, S. 225*f*). Im *Lekenspiegel* beschränkt sich Jan van Boendale, wie die meisten mittelniederländischen Autoren, auf wenige kurze Anspielungen auf diese Legende (vgl. z. B. *Lsp.*, I, 23, V. 110-118, siehe BAERT 1995, S. 37, siehe ebd., S. 36-43, für weitere Belege im mittelniederländischen Sprachgebiet), das heißt, er selektiert die für ihn brauchbaren Aspekte, erzählt aber die obskure Legende nicht im Detail nach.

Die alttestamentlichen Propheten Elias und Henoch wurden als von Gott schon während ihres Lebens in das irdische Paradies überführt betrachtet (siehe OECHSLIN WEIBEL 2005, S. 85). Man glaubte, dass sie dort bis zu ihrem Auftritt als Zeugen gegen den Antichrist am Ende der Zeit verbleiben würden (siehe unten, Kapitel 6.4). Diese seit der Patristik weit verbreitete Vorstellung ist innerhalb des Korpus nur in denjenigen Texten anzutreffen, die sich ausführlicher dem irdischen Paradies widmen, das heißt im *Sidrac* und im *Lekenspiegel* (vgl. *Sidrac*, Frage 249, S. 159*f*, *Lsp.*, I, 21, V. 141-146, *Lsp.*, II, 108, V. 27-44, vgl. MAK 1957b, S. 276, Anm. 49). Zum einen treten Henoch und Elias in den anderen Texten nur in ihrer Funktion als Zeugen gegen den Antichrist auf und zum anderen ist gerade bei Jan van Leeuwen nicht auszuschließen, dass er die Vorstellung des Aufenthalts von Henoch und Elias im irdischen Paradies als zu volkstümlich empfunden und deshalb übergangen hat.[94]

---

[91] Dieses Motiv taucht mehrmals im *Sidrac* und im *Lekenspiegel* auf (vgl. *Sidrac*, Frage 11, S. 43-45, *Sidrac*, Frage 249, S. 159*f*, *Lsp.*, I, 24, 1-16, *Lsp.*, II, 85, V. 1982-1986).

[92] Die Kreuzholzlegende ist in der exegetischen Literatur nicht belegt. Sie ist zum Beispiel in Honorius' Augustodunensis Schrift *De imagine mundi* (entst. um 1123, überarb. 1132/1133) aufgenommen, sie ist „ein weiterer Beleg für das Eindringen apokrypher Stoffe in die Exegese" (siehe GRIMM 1977, S. 149*f*, Zitat S. 150).

[93] Zu diesem auf apokryphe Adamsviten beruhenden Motiv siehe die Anmerkung zu Frage 18 des *Sidrac* (VAN TOL 1936, S. 233). Eine mittelniederländische Reimversion dieser Legende mit dem Titel *Dat boec van den Houte* wurde lange fälschlicherweise Jacob van Maerlant zugeschrieben, auch sie enthält das Motiv der drei Samen (u. a. in V. 225-226 der Ausgabe HERMODSSON 1959). Siehe BAERT 1995 für eine ausführliche Untersuchung der jüngeren niederländischen Prosaversion und zur Entstehung der Legende.

[94] Auch in den deutschen Predigten Bertholds von Regensburg spielt diese Legende nur eine Nebenrolle und es ist nicht eindeutig, ob sich Berthold das irdische oder das himmlische Paradies als Aufenthaltsort der beiden Propheten vorstellt (siehe OECHSLIN WEIBEL 2005, S. 86). Im *Lekenspiegel* wird das irdische Paradies zusätzlich als Aufenthaltsort des Evangelisten Johannes (vgl. *Lsp.*, II, 108, V. 27-44, *Lsp.*, II, 109, V. 45-72) und von Moses erwähnt (vgl. *Lsp.*, II, 85, V. 1257).

Im Allgemeinen wird in der mittelalterlichen Theologie das irdische Paradies nicht als eschatologische Endbestimmung betrachtet, das heißt, man ging davon aus, dass es sich beim Schoß Abrahams in der Lazarus-Parabel (Lk 16:23) und bei dem Paradies des Schächers (Lk 23:43) um einen anderen Ort handelt – das himmlische Paradies (siehe OECHSLIN WEIBEL 2005, S. 83).[95] Gemäß dieser Tradition wird im *Sidrac* das Paradies des Schächers eindeutig als himmlisches Paradies identifiziert (vgl. *Sidrac*, Frage 380, S. 207*f*). Auch Jan van Leeuwen verweist im Rahmen von Moralisierungen kurz auf den Schächer. Er verurteilt, dass viele Sünder darauf hoffen, dass sich Gott ihnen so barmherzig zeigen wird, wie er sich gegenüber dem Schächer zeigte: *ghelikerwijs dat hy dede des moordenaren die aent cruce hinc ter rechterhant cristus side* (*Bedinghen*, *f.* 54va). Diese Hoffnung ist vergeblich, denn dies war ein besonderes Zeichen der Gnade Gottes, das nicht jedem erwiesen wird (vgl. *Seven teekenen*, *f.* 65ra). In einigen Texten, wie zum Beispiel im *Elucidarium*, findet sich jedoch auch die Vorstellung, dass die erneuerte Erde nach dem Jüngsten Gericht das wiedererlangte irdische Paradies sein würde (siehe OECHSLIN WEIBEL 2005, S. 84, vgl. MCGRATH 2003, S. 41). In diesem Zusammenhang soll die Vorstellung des Millenniums als Paradies auf Erden nicht unerwähnt bleiben. Sie geht auf die Johannesoffenbarung zurück, in der von der tausendjährigen Herrschaft Christi über die transformierte Erde die Rede ist, nach deren Ablauf die Auserwählten zu ihrem endgültigen Ruheplatz im Himmel überführt werden (vgl. Offb 20:4). Diese Vorstellung war in frühchristlichen Schriften besonders populär. In ihnen wird das irdische paradiesähnliche Reich als Belohnung für die irdischen Mühen und Qualen der Heiligen betrachtet (siehe MCGRATH 2003, S. 53). Eine der ausführlichsten frühchristlichen Darstellungen des tausendjährigen Reichs Christi auf Erden findet sich in der *Visio Pauli* aus dem zweiten Jahrhundert. Sie ist durch Bilder von Speisen und Getränken – wie Früchten, Wein und Datteln – im Überfluss gekennzeichnet: „This immensely rich vision of a fecund and verdant paradise resonated with Christians, who often experienced deprivation of adequate food and drink, partly on account of adverse social conditions resulting from their faith, and partly because of the climate of the region." (MCGRATH 2003, S. 54).[96]

[95] In beiden Passagen wird auf die Gemeinschaft der Glückseligen mit Gott verwiesen. Zum einen kann es sich um das christliche Jenseitsreich handeln, das den Gerechten schon nach dem Tod offensteht, zum anderen um die transformierte Welt nach dem Jüngsten Gericht (siehe OECHSLIN WEIBEL 2005, S. 86-99). Beide Stufen der Erfüllung des christlichen Heilsversprechens können mit der Bezeichnung ‚(himmlisches) Paradies' oder ‚(himmlisches) Jerusalem' angedeutet werden. Das himmlische Paradies nach der Transformation der Welt ist jedoch nicht mit dem ursprünglichen irdischen Paradies identisch, da durch die Transformation das ganze Sein der Welt auf eine höhere Daseinsform gehoben wird und das irdische Paradies im Prinzip aufhört zu existieren. Lk 23:43 wird wiedergegeben im *Lekenspiegel*: *Du soud noch heden in mijn / Paradijs met mi sijn*, *Lsp.*, II, 85, V. 1969*f.*

[96] Millenaristische Vorstellungen des Paradieses könnte man als mittelalterliche Utopien betrachten. Siehe zum Beispiel GARDINER (1993, S. xxxi): „Visions of heaven and hell combine the dystopian and utopian projections of the medieval mind. [...] Vision literature often projects the idea of the perfectibility of the human condition. In this sense, therefore, vision literature is utopian." Siehe FAEMS 2009 für theoretische Überlegungen zur Anwendbarkeit des Konzepts der Utopie auf die mittelalterliche Literatur und die Beiträge in HARTMANN & RÖCKE 2013.

5.3.2 Der Himmel (das himmlische Paradies)

Die frühchristlichen Vorstellungen des Himmels bauen zwar auf jüdischen Traditionen auf, setzen sich aber gleichzeitig von ihnen ab (siehe MCDANNEL & LANG 1988, S. 23, S. 44).[97] Im Gegensatz zu den im Judentum verbreiteten Traditionen stellt der Himmel des NT weder eine irdische Belohnung in Form eines wiederhergestellten jüdischen Staates (vgl. Joh 18:36) noch eine irdische oder jenseitige Belohnung einer Gruppe Auserwählter dar, sondern er ist vor allem ein Ort, an dem es möglich sein wird, das Göttliche gänzlich zu erleben (siehe MCDANNEL & LANG 1988, S. 23). Der urchristliche Himmel ist durch die vollständige Konzentration auf die Erfahrung Gottes und die daraus folgende Abkehr von den weltlichen sozialen Strukturen gekennzeichnet und spiegelt die Entsagung alles Weltlichen (ebd., S. 44*f*). Großen Einfluss auf die weitere Entwicklung der räumlichen Vorstellung des christlichen Himmels hatten die beiden den Endkampf rahmenden Himmelsvisionen in der Johannesoffenbarung (Offb 4:1-5:14 und 21:1-22:5, siehe MCDANNEL & LANG 1988, S. 38-44). Als in den ersten Jahrhunderten nach Christus das ausbleibende Weltende eine stärkere Integration der Christen in die Gesellschaft erforderte, wandelten sich die Vorstellungen des Himmels zusammen mit dem christlichen Selbstverständnis (siehe MCDANNEL & LANG 1988, S. 44*f*). Je mehr die Christen in der Welt lebten, desto ‚menschlicher' wurde der Himmel und desto mehr begann die Gemeinschaft der Heiligen im Himmel einer perfekten kirchlichen Gemeinschaft zu ähneln (ebd., S. 48).

Wir haben oben (Kapitel 2.3.2) bereits gesehen, dass sich im Urchristentum die Hoffnung auf die Erfüllung der christlichen Verheißung in *dieser* Welt konzentriert. Ein wichtiger Vertreter dieser Strömung ist Irenäus, der während einer Zeit blutiger Christenverfolgungen lebte. Er vertritt die auf der stetigen Bedrohung der Christen durch das Martyrium basierende kompensatorische Hoffnung auf das Reich Christi auf Erden, das heißt die körperliche Wiederauferstehung und die gemeinsame Herrschaft Christi und der Heiligen in *dieser* Welt (siehe MCDANNEL & LANG 1988, S. 48-53). Das Reich des Vaters im Himmel interessiert ihn kaum, da er das irdische Reich Christi als die eigentliche Belohnung betrachtet (ebd., S. 53). Augustinus hingegen wendet sich vom Millenarismus seiner Vorgänger ab und entwickelt das Modell eines spirituellen Himmels, in dem die vollendeten Heiligen die Einheit mit Gott erleben (ebd., S. 54-57).[98] Die Voraussetzung um dieser Belohnung würdig zu sein, ist in seinen Augen ein asketischer Lebensstil: das heißt die Verachtung der Welt und der Bedürfnisse des Körpers, der Sieg des Geistes über den Körper (ebd., S. 57-59).

---

[97] Für die jüdische Tradition siehe MCDANNEL & LANG 1988, S. 1-23.

[98] Siehe MCDANNEL & LANG (1988, S. 57): „In his *Confessions* Augustine not only reports on his various mystical rapture, but also explains how to advance step by step" to ever higher realms. [...] Moving always inward toward the soul's interior, the Christian arrives at a point when „in a flash of a trembling glance," the deity can be reached. [...] To remain in that state permanently „would be something not of this world, not of this life," but of the life to come."

Mit seiner Berufung zum Bischof im Jahr 396 wird sich Augustinus dessen bewusst, dass sein spiritualisierter Himmel nur attraktiv für Mönche, Einsiedler oder Philosophen ist, nicht aber für Menschen, die in der Welt leben, Geschäfte führen und eine Familie haben und revidiert sein Modell (siehe MCDANNEL & LANG 1988, S. 59). Im einflussreichen *De Civitate Dei* ist die größte Freude der Gläubigen im Himmel noch immer die ewige Schau Gottes (die spätere *Visio dei*), sie genießen diese Freude jedoch nicht mehr allein, sondern zusammen mit ihren Freunden und Verwandten als Teil der Gemeinschaft der Heiligen und Engel (ebd., S. 59-61).[99] Diese Gemeinschaft besteht nicht aus mit der irdischen Gesellschaft vergleichbaren Gruppen, wie Familien, Ehegemeinschaften oder intimen Freundschaftsbänden, denn im Himmel gibt es keine exklusiven emotionellen Beziehungen, sondern nur noch eine große Liebesgemeinde (ebd., S. 64). Im Himmel verfügen die Heiligen über einen vollkommenen, tastbaren Körper aus Fleisch und Blut, und sie essen und trinken, aber nicht, weil sie Hunger oder Durst verspüren, sondern zu ihrem reinen Vergnügen, und sie sehen mit ihren körperlichen Augen Gott (ebd., S. 61).[100] Der semi-spirituelle Himmel des Augustinus bildet die Grundlage für die Hauptströmungen der weiteren theologischen Entwicklungen, wobei sowohl die Vorstellung des kompensatorischen irdischen Paradieses als auch der asketische Himmel des frühen Augustinus weiterhin in Nebenströmungen tradiert werden (ebd., S. 68).

Erst im zwölften und dreizehnten Jahrhundert führen grundlegende kulturelle, soziale und ökonomische Veränderungen zu theologischen Neu- und Weiterentwicklungen der Vorstellungen des Himmels (siehe MCDANNEL & LANG 1988, S. 69).

> Heaven in the Middle Ages came to mean the promise of an eternal city, the promise of the knowledge of God, and the promise of love, especially the love of Christ. The new developments of the city, the intellect, and love did not create a unified view of the other world, but three new and distinct concepts. Medieval thought was complex and rich, a mirror of heterogeneous social groups. Artists and poets, theologians, and women mystics each presented a perspective of heaven which contained its own intrinsic logic and meaning. After a long period of cultural stagnation, their visions challenged the ascetic heaven of the New Testament and broadened the insights of Augustine. (MCDANNEL & LANG 1988, S. 108).

---

[99] Die Vereinigung mit Freunden und der Familie, ein wichtiges Motiv antiker Jenseitsbeschreibungen, z. B. bei Cicero, war Augustinus gut bekannt. Sie wird auch in der *Visio Pauli*, einer populären apokryphen Jenseitsvision beschrieben, die von Augustinus skeptisch betrachtet wurde (siehe MCDANNEL & LANG 1988, S. 60*f*).

[100] In seinen jüngeren Schriften betrachtet Augustinus die Körper der Heiligen im Himmel als spirituelle Körper (siehe MCDANNEL & LANG 1988, S. 61). Es gibt selten *den ausschließlichen* Standpunkt Augustinus' zu einem bestimmten Aspekt des Glaubens, da sich seine Denkbilder im Laufe der Zeit entwickelten. Mit diesem Problem waren auch die Theologen des Mittelalters konfrontiert. Sie konnten sich entweder für eine Sichtweise entscheiden oder versuchen, einen Kompromiss zu finden, denn Augustinus' Anschauungen konnten nicht einfach übergangen werden.

In verschiedenen sozialen und intellektuellen Millieus entwickeln sich drei Vorstellungen des Himmels: der Himmel als Garten oder Stadt in Klöstern und Bettelordenkonventen, der Himmel der Erkenntnis Gottes an den Universitäten und der Himmel der Liebe Gottes in der Mystik (siehe MCDANNEL & LANG 1988, S. 108).[101]

Am verbreitetsten war die Vorstellung des Himmels als Garten oder Stadt. Diese Vorstellung ist durch die tägliche Umgebung der Autoren und ihrer Leser geprägt: das Land bei den meist abgelegenen Klöstern älteren Stils, die Stadt bei den Bettelorden. Der Himmel als Garten Eden, das heißt als wiedererlangtes Paradies, taucht zwar schon früh in monastischen Schriften auf, wurde jedoch erst in der Renaissance prägend (siehe MCDANNEL & LANG 1988, S. 108).[102] Ein von einer Mauer umgebener hochkultivierter, exotischer Garten (*hortus conclusus*) stellt durch die Symbiose zwischen Natur und menschlichem, ordnendem Wirken ein eindrucksvolles Sinnbild des Paradieses dar (siehe MCGRATH 2003, S. 40, S. 65-70).[103] Verbreitung fand diese Vorstellung im Mittelalter vor allem durch das in monastischen Kreisen entstandene äußerst populäre *Elucidarium* (entst. ca. 1100) (siehe MCDANNEL & LANG 1988, S. 71*f*, S. 109). Darin bewegen sich die Menschen im wiederhergestellten biblischen Garten Eden (vgl. Gen 2-3) in unschuldiger Nacktheit wie Adam und Eva, weil Gott die Erde nach dem Jüngsten Gericht von allen Folgen des Sündenfalls, wie Kälte, Hitze und Hunger, befreien wird (siehe MCDANNEL & LANG 1988, S. 70-72, vgl. ANGENENDT 2009, S. 745).[104]

[101] Abweichend ist die Darstellung der Tradition bei MORGAN (1990, S. 166-183). Sie unterscheidet zwischen der gelehrten Tradition des irdischen Paradieses, der östlichen und antiken Tradition der himmlischen Sphären und der Tradition des Himmlischen Jerusalems der Johannesoffenbarung, wobei letztere in ihrer Darstellung die populären Jenseitsvisionen nur bis zum zwölften Jahrhundert dominiert. Dann sind Änderungen in der Ikonographie des Paradieses zu verzeichnen: „In this period there are almost as many different models for Paradise as there are visions, in sharp contrast with the previous centuries in which the heavenly Jerusalem is almost universally adopted as a model." (MORGAN 1990, S. 172*f*). Die Visionen schöpfen nun aus verschiedenen Modellen: himmlische Sphären, Tempel, Stadt, (ummauerter) Garten, irdisches Paradies und enthalten oft mehr als eine Darstellung des Paradieses, wobei keines der Modelle überwiegt (ebd., S. 173). Der gegenteilige Befund könnte darauf beruhen, dass sich MORGANS Analyse auf die im jeweiligen Zeitraum neu entstehenden Visionen bezieht.

[102] Zum Himmel als Garten Eden in der Renaissance siehe MCDANNEL & LANG 1988, S. 111-144. ‚Garten Eden' ist nicht der eigentliche Name des Gartens, sondern bezeichnet nur die Region (Eden), in der der Garten vermutet wird (siehe MCGRATH 2003, S. 41).

[103] Laut GARDINER (1993, S. xxix) gehen viele Elemente der Beschreibungen des Himmels als ideale Landschaft voller Bäume, Blumen und Früchte in den Jenseitsvisionen auf Beschreibungen des antiken Elysiums zurück.

[104] Laut Augustinus können die Guten im Himmel essen und trinken, nicht weil sie Hunger oder Durst haben, sondern aus reinem Vergnügen (siehe MCDANNEL & LANG 1988, S. 61). Vgl. die kontrastierende Auffassung bei Thomas von Aquin: „The glorified body, though important, will always be dominated by the spirit. The domination will be so thorough that spriritual bodies will not depend on eating and drinking. According to medieval polemicists, only Muslims imagined a heaven involving physical consumption and therefore needed to invent ridiculous theories about the absence of excrement." (MCDANNEL & LANG 1988, S. 92).

Ab dem zwölften bis dreizehnten Jahrhundert dominiert aufgrund der zunehmenden Urbanisierung das Bild der himmlischen Stadt – das himmlische Jerusalem der Offenbarung – die Jenseitsvorstellungen (siehe MCDANNEL & LANG 1988, S. 72-78, S. 108, vgl. GARDINER 1993, S. xxix, ANGENENDT 2009, S. 746*ff*).[105] In einigen Fällen befindet sich diese Stadt in einem unbewohnten Garten oder in einer Landschaft (siehe MCDANNEL & LANG 1988, S. 73-75, vgl. GARDINER 1993, S. xxix). Die prächtige himmlische Stadt ist ein Gegenentwurf zur mittelalterlichen städtischen Wirklichkeit, die mit ihrer Enge, Dunkelheit, Armut und Gestank eher höllische Züge hat (siehe MCDANNEL & LANG 1988, S. 108).[106] Verwirklicht wurde das himmlische Jerusalem schon auf Erden in den lichtdurchfluteten, kostbar ausgestatteten, gotischen Kathedralen (ebd., S. 78-80).[107]

In der mittelalterlichen Scholastik werden allzu bildhafte und irdische Himmelsvorstellungen als primitiver Volksglauben betrachtet (siehe MCDANNEL & LANG 1988, S. 72 und S. 108).[108] Die Scholastiker fangen, an die althergebrachten Vorstellungen zu hinterfragen und unter Einfluss der Wiederentdeckung der Werke des Aristoteles innovative theologische Ideen zu entwickeln (siehe MCDANNEL & LANG 1988, S. 80). Anders als Augustinus zeigen sie Interesse daran, zu ergründen, welchen Platz der Himmel im Universum einnimmt, und sie teilen Aristoteles' Vorstellung, dass sich die Erde im Mittelpunkt konzentrischer Sphären

---

[105] Obwohl die Mehrzahl der Menschen auf dem Land lebte, gingen von den blühenden mittelalterlichen Städten bedeutende religiöse Impulse aus, nicht nur wegen der dort ansässigen Universitäten, sondern auch wegen der tieferen Religiosität der besser gestellten Stadtbewohner. Innerhalb der auf die urbane Seelsorge gerichteten Bettelorden entwickelten sich religiöse Ideen, die der Vorstellungswelt dieser Zielgruppe entsprachen, wie das Bild der himmlischen Stadt eindrucksvoll illustriert (siehe MCDANNEL & LANG 1988, S. 72*ff*).

[106] Siehe auch GARDINER (1993, S. xxx): „Yet the urban descriptions, though a highly developed medieval genre, are somewhat limited in these visions, as if their authors were not sure about what constituted an ideal city, and perhaps their audiences were really more likely to associate a real city with hell."

[107] Die gotische Kirchenarchitektur drückt ab dem zwölften Jahrhundert die Vorstellung aus, dass es sich beim Kirchengebäude und der Versammlung der Gläubigen in der Kirche um einen ‚Himmel auf Erden' handelt. Das hohe Raumgefühl, die kostbare Ausstattung und der starke Lichteinfall trugen in hohem Maße zur Vermittlung des überirdischen Gefühls an die gewöhnlichen Gläubigen bei, die sonst in beengten, dunklen Behausungen wohnten. Dies geschah wohlüberlegt und viele architektonische Details sind theologisch begründbar, wie der ausführliche Kommentar zum Umbau der Renovierung der Kathedrale von Saint-Denis in der ersten Hälfte des zwölften Jahrhunderts zeigt (siehe MCGRATH 2003, S. 104-106). Siehe auch GRAMS-THIEME 1999 zur Bedeutung der Vorstellung des himmlischen Jerusalems für die mittelalterliche Kunst und die Kirchenarchitektur.

[108] Siehe MCDANNEL & LANG (1988, S. 108*ff*): „For medieval theologians, who saw themselves as an intellectual and privileged elite, the speculations of monks and friars served only to amuse the people. [...] The visions of monks and mystics, from the theological perspective, only reflected the unsophisticated belief of simple minds." Vgl. ANGENENDT (2009, S. 750): „In der Beschreibung des Himmels ist das Mittelalter eher verhalten geblieben, ganz anders als in der Höllenbeschreibung, bei welcher sich die Realistik zu unausdenklichen Torturen und grausamsten Quälereien steigerte. Die Beschreibung des Himmels in gleicher Weise „realistisch" zu steigern, mußte ohne Wirkung bleiben, denn dabei wäre nur ein noch massiveres Diesseits herausgekommen. [...] Erst wo „ewige Momente" [...] in geistigen und ethischen Erfahrungen [erfahren werden konnten] [...], da konnten auch neue Himmelsvorstellungen formuliert werden. Solche Steigerungen haben sich aber erst im Prozeß des Mittelalters vollzogen, und tatsächlich erscheinen dieselben sofort in der hochmittelalterlichen Frömmigkeitsbewegung und besonders in der Mystik: der Himmel als ewige Glückseligkeit."

befindet (siehe MCDANNEL & LANG 1988, S. 80*f*, vgl. MCGRATH 2003, S. 58). Die Scholastiker interessieren sich jedoch nicht für äußerliche Details des Himmels. Für Thomas von Aquin zum Beispiel ist der Himmel ein intellektueller Ort voll Licht und Harmonie, in dem das Erkennen Gottes im Mittelpunkt steht (siehe MCDANNEL & LANG 1988, S. 82-93, S. 108).[109] Nicht alle Scholastiker stellen sich den Himmel so vergeistigt vor wie Thomas. Bonaventura betont, dass nicht die ganze Seligkeit im Erkennen liegt (*non est tota beatitudo in intellectiva*), sondern vielmehr die Begegnung mit Gott Genuss (*fruitio*) sei, zu der Sehen und Haben und vor allem Liebe gehören (siehe ANGENENDT 2009, S. 747). In mystischen Vorstellungen wird die liebende Einheit der Seele mit Gott zentral und in Visionen der Mystikerinnen als himmlische Hochzeit mit Christus als Bräutigam konkretisiert (siehe MCDANNEL & LANG 1988, S. 109, ANGENENDT 2009, S. 748).[110] Der Weg in den Himmel führt nicht über den Intellekt, sondern über die Liebe, die in der mittelalterlichen Gesellschaft durch die höfische Kultur einen neuen Stellenwert erhielt (siehe MCDANNEL & LANG 1988, S. 94-107, S. 109).

Dieser Abriss verdeutlicht die Vielzahl der im vierzehnten Jahrhundert verfügbaren Himmelsvorstellungen sowie den Einfluss des Entstehungsmilieus und des Genres auf die jeweilige Ausarbeitung.[111] Prägend für das Bewusstsein der breiten Massen (und selbst heutige Ideen über mittelalterliche Himmelsvorstellungen) sind nicht theologische Schriften, sondern Jenseitsvisionen (siehe MCGRATH 2003, S. 70), die nicht zuletzt die Basis für Beschreibungen des Himmels in theologischen und didaktischen Schriften bildeten (siehe GARDINER 1993, S. xxix).

Standardelemente von Darstellungen des Himmels in Jenseitsvisionen sind die Beschreibung des Himmels als besonders hellen, manchmal blendend weißen Ort, so dass es dem Seher unmöglich ist, weitere Details zu erkennen, eine unzählbar große Anzahl Menschen und Engel, in deren Zentrum die Helligkeit am Größten ist, sowie die wertvolle materielle Ausstattung des Himmels (siehe GARDINER 1993, S. xxix, DENEKE 1999, Sp. 24).[112] Ein weiteres beliebtes Motiv war das ‚Himmlische Fest', bei dem die Teilnehmer einen ihrem Rang entsprechenden Platz einnehmen, denn die himmlische Gesellschaft ist nicht unstrukturiert; anders als im Diesseits beruht der den himmlischen Lohn symbolisierende Rang jedoch nicht auf dem sozialen Ansehen, sondern auf den spirituellen Qualitäten (siehe MCDANNEL & LANG 1988, S. 76*f*). Alle himmlische Pracht und Freude ist einzig und allein auf Gott gerichtet (ebd., S. 78).

---

[109] Aus OTTS (2005, S. 70-84, S. 192-258) Erörterung der himmlischen Glückseligkeit in der Scholastik geht hervor, dass die Natur der Glückseligkeit, das heißt die Art der geistigen Zustände, die Gemüter der Scholastiker berührt, nicht materielle, örtliche Details, also wie es im Himmel aussieht oder wo er liegt.

[110] Siehe ANGENENDT 2009, S. 749*f*, zur Brautmystik bei männlichen Mystikern wie Heinrich Seuse.

[111] Siehe MORGAN (1990, S. 166): „The history of the concept of Paradise is a long and complex one which is traced not only in the popular representations of the other world but also in the writings of many theologians and poets."

[112] Deshalb sind die Heiligen auch in den meisten Texten nicht nackt wie im *Elucidarium*, sondern sie tragen ihrem himmlischen Rang entsprechende kostbare Roben (siehe MCDANNEL & LANG 1988, S. 77*f*).

Die für den Himmel im untersuchten Korpus verwendeten Bezeichnungen unterscheiden sich in eher örtlich-geografisch geprägte Begriffe und in sich auf die eine oder andere Art und Weise auf den Zustand der Seligkeit der Guten beziehende Begriffe. Dieser Unterschied kann auch auf die in den untersuchten Texten bezüglich des Himmels vermittelten Informationen übertragen werden, wobei im Folgenden zwischen naturwissenschaftlich-kosmologischen Informationen und Aspekten der himmlischen Seligkeit unterschieden wird.

Der Himmel als Jenseitsort

Die Bezeichnungen im untersuchten mittelniederländischen Korpus für den Himmel beziehen sich entweder auf den Himmel als Jenseitsort oder als Zustand der Seligkeit.[113] In der Gruppe der Bezeichnungen als konkreter Jenseitsort überwiegen ‚Himmel', ‚Himmelreich' oder ‚Reich'.[114] Aus vielen Bezeichnungen geht hervor, dass die Autoren einen physischen Ort über der Erde vor Augen haben.[115] Seltener finden wir die Bezeichnung ‚(himmlisches) Paradies' (auch im Kontrast zum irdischen Paradies).[116] Die Bezeichnung ‚(himmlisches) Jerusalem' tritt vereinzelt im *Lekenspiegel* und bei Jan van Leeuwen auf.[117] Die Bezeichnung als ‚Stadt' (‚himmlische Stadt', ‚Stadt des Vaters') findet sich nur selten.[118] Auf die Bildsprache der Offenbarung (besonders Offb 4:1-5:14) könnte die Bezeichnung als ‚himmlischer Hof' zurückgehen (*hemelschen houe*, *Lsp.*, I, 20, V. 7). Weitere Bezeichnungen sind ‚Abrahams Schoß' (*abrahams scoet*, *Lsp.*, I, 20, V. 44), das ‚Haus Gottes' (*huse gods, Ghetuge*,

[113] Die Etymologie der germanischen Bezeichnungen für den Himmel, mittelniederländisch *hemel*, ist ungeklärt. Siehe das Stichwort *hemel (firmament)* in PHILIPPA [ET AL.] 2003-2009 unter:
http://www.etymologiebank.nl/trefwoord/hemel1 (Stand 20.03.2016) und im *MNW*.

[114] Beispiele ‚Himmel': *hemele* (*Sidrac*, Frage 24, S. 51), *hemel* (*Lsp.*, II, 100, V. 51), *hemel* (*Wraken*, I, 3, V. 247), *hemele* (*Teest.*, 3, V. 277), *hemel* (*SH* V, VIII, 31, V. 1614), *hemele* (*Bedinghen*, *f.* 60rb), *derden hemel* (*Bedinghen*, *f.* 60rb), *derden doerscineghen gloriosen cristallen hemel der drievoudegher overvloedegher clare caritaten* (*IX choren*, *f.* 91ra). Beispiele ‚Himmelreich': *hemelrike* (*Sidrac*, Frage 389, S. 211), *hemelrike* (*Lsp.*, III, 130, V. 5), *hemelrike* (*Wraken*, I, 3, V. 325), *hemelrike* (*Teest.*, Prolog, V. 58), *hemelrike* (*SH* V, VIII, 31, V. 1586), *hemelrike* (*Seven teekenen*, *f.* 57vb). Beispiele für ‚Reich': *ewelike rike*, *Lsp.*, III, 130, V. 10, *ewighen rike hier boven* (*Wraken*, III, 17, V. 2517), *dat hoghe rike* (*Teest.*, 28, V. 2531), *rike mijns Vader* (*Teest.,* 40, V. 3745), *trike God* (*SH* V, VIII, 23, V. 1225), *haers vader rike* (*SH* V, VIII, 28, V. 1428).

[115] Beispiele für Bezeichnungen mit dem Element ‚oben': *hier bouen*, *Lsp.*, III, 114, V. 847, *hier boven in dewelike leven* (*Lsp.*, III, 127, V. 12), *ewighen rike hier boven* (*Wraken*, III, 17, V. 2517), *ter hogher steden* (*Teest.*, 16, V. 1590), *dat hoghe rike* (*Teest.*, 28, V. 2531), *eweliker overster stede* (*SH* V, VIII, 32, V. 1634), *dat eweghe levende paradijs daer boven* (*Ghetuge*, *f.* 174ra), *inden eweghen daghe daer boven* (*Ongherechticheit*, *f.* 108rb), *ten eweliken lande der gheloften wert daer boven* (*Dboec tien gheboden*, *f.* 19ra).

[116] Beispiele ‚Paradies': *paradijs* (*Sidrac*, Frage 134, S. 104), *paradijs* (*Lsp.*, II, 85, V. 730), *dat eweghe levende paradijs daer boven* (*Ghetuge*, *f.* 174r).

[117] Beispiele im *Lekenspiegel*: *In doverste iherusalem*, *Lsp.*, II, 90, V. 56, vgl. *Lsp.*, II, 103, V. 60, *Lsp.*, III, 116, V. 7. Beispiele bei Jan van Leeuwen: *die heyleghe ghemeyne vergaderinghe van Jherusalem daer boven* (*Drie coninghen*, *f.* 88va, vgl. *Drie coninghen*, *f.* 82ra, *Bruederscap*, *f.* 234ra).

[118] Beispiele ‚Stadt': *God met siere mogentheid heeft ons ghemaect in dander werelt ene grote stat ende ene edele ende ene weerde* (*Sidrac*, Frage 249, S. 159*f*), *hier bouen deuweghe stede* (*Lsp.*, I, 36, V. 47), *ter hogher steden* (*Teest.*, 16, V. 1590), *vanden Steden Gods* (mit Bezug auf Augustinus *De Civitate Dei*: *SH* V, VIII, 30, V. 1540), *eweliker overster stede* (*SH* V, VIII, 32, V. 1634).

f. 155va), die ‚einfache himmlische Wüste' (*ter eenvoldigher hemelscher woestinen*, *Bruederscap*, *f.* 241r), die ‚glorreiche Welt der Welten' (*die gloriose weerelt der weerelden*, *Drie coninghen*, *f.* 93vb, vielleicht in Anlehnung an die Bezeichnung ‚Himmel der Himmel' für die Sphäre Gottes, wie z. B. in 1 Kön 8:27) und das ‚ewige gelobte Land da oben' (*ten eweliken lande der gheloften wert daer boven*, *Dboec tien gheboden*, *f.* 19ra).[119] Bei der anderen Gruppe der Bezeichnungen stehen ein oder mehrere Aspekte der himmlischen Seligkeit im Zentrum, zum Beispiel die Seligkeit oder Freude des Himmels im Allgemeinen.[120] Einen zentralen Aspekt stellt das ewige Andauern dieses Zustandes, besonders der Aspekt des ewigen Lebens dar.[121] Das ewige Leben steht im Kontrast zum ewigen Tod der Seele in der Hölle.[122] Viele Bezeichnungen verweisen auf den Belohnungscharakter des Himmels als Zeichen der Gnade Gottes.[123]

Innerhalb des mittelniederländischen Korpus ist es nicht möglich, eine eindeutige inhaltliche Zuordnung der Bezeichnungen für den Himmel vorzunehmen, wie sie für Berthold von Regensburg aufgezeigt werden konnte.[124] Interessanterweise tritt die in den meisten Texten des Korpus verwendete Bezeichnung ‚Seligkeit' für den Himmel oder den

---

[119] Die Bezeichnung des Himmels als ‚Wüste' findet sich in einer Passage in einem Traktat Jans van Leeuwen, die sich mit der Auslegung von Jesu Aufenthalt in der Wüste (vgl. Mt 4:1-12) beschäftigt. Auch exegetische Bezüge auf Jes 40:3 oder Mt 3:3 sind möglich. Nicht auszuschließen sind Einflüsse der Bildsprache Meister Eckharts, siehe z. B. LINGE (1978, S. 482): „In this sense, Eckhart and his followers are quite clear that spiritual poverty – detachment from the things of the world – entails a life of physical, material poverty. „As far as the soul follows God into the desert of his Godhead," Eckhart preached, „so far the body follows the bodily Christ into the desert of his willing poverty"."

[120] Beispiele für ‚Zustand der Seligkeit': *ter hauenen der salecheiden*, *Lsp.*, II, 52, V. 193, *Daer es die overste salichede*, *Wraken*, III, 17, V. 2465, *ewegher salicheyden*, *Teest.*, 36, V. 3195, *ten eynden onser salecheyt*, *Tienderhande*, *f.* 110v, *ten eeweghen levene ende teenen saleghen* [*levene*, U. W.], *Tien gheboden*, *f.* 39va, vgl. *Bedinghen*, *f.* 64va, *Tienderhande*, *f.* 110va, *Bruederscap*, *f.* 213vb. Vereinzelt werden diejenigen, die diesen Lohn im Himmel erhalten, als ‚Selige' bezeichnet (*salighen*, *Wraken*, III, 17, V. 2486, *saligher scaren*, *Teest.*, 43, V. 4094, *saleghe gheeste*, *Ghetuge*, *f.* 155va). Beispiele für ‚Freude': *die bliscap die nemmermeer en te gaet ende*, *Sidrac*, Frage 179, S. 125*f*, *ter bliscap*, *SH* V, VIII, 29, V. 1523.

[121] Mit Element ‚ewig': *die bliscap die nemmermeer en te gaet ende*, *Sidrac*, Frage 179, S. 125*f*, *ewighen rike hier boven*, *Wraken*, III, 17, V. 2517, *dat eweghe leven*, *Wraken*, I, 3, V. 307, *Daer noch tijt en lijdt noch iaer*, *Teest.*, 28, V. 2542, *ewegher salicheyden*, *Teest.*, 36, V. 3195, *daer / Nembermeer en indet jaer*, *SH* V, VII, 1, V. 9*f*, *dat eweghe levende paradijs daer boven* (*Ghetuge*, *f.* 174ra), *in deweghe leven, Eckaerts leere*, *f.* 136va, *inden eweghen daghe daer boven*, *Ongherechticheit*, *f.* 108rb. Ewiges Leben: *hier boven in dewelike leuen*, *Lsp.*, III, 127, V. 12, *dat eweghe leven*, *Wraken*, I, 3, V. 307, *in deweghe leven*, *Eckaerts leere*, *f.* 136va.

[122] Siehe OECHSLIN WEIBEL 2005, S. 139-142, zum ewigen Leben als einer geläufigen Bezeichnungen für die Seligkeit in der Bibel und der Kontrastierung mit dem ewigen Tod in den deutschen Predigten Bertholds von Regensburg.

[123] Mit Belohnungscharakter: *onse erue daer bouen*, *Lsp.*, II, 100, V. 43, *Gods rike erfghenamen*, *Wraken*, I, 17, V. 1489, *hoghen lone van hemelrike*, *Teest.*, 28, V. 2400, *alle gracie ende hemelsche ghenade, Bedinghen*, *f.* 51va, *met eweghe loene betalen*, *Bruederscap*, *f.* 243rb, *Sal ons god mildelic deylen van sinen hemelschen goede, Tienderhande*, *f.* 108ra, *die hemelsche ghenade*, *Tien gheboden*, *f.* 14va.

[124] Siehe OECHSLIN WEIBEL (2005, S. 89): „Von dem „himelrîche" und den damit verbundenen Bedeutungsinhalten grenzt Berthold den Himmel im eher naturwissenschaftlich-kosmologischen Sinne ab, den er meist im Wort „himel" fasst [...]." Vgl. ANGENENDT (2009, S. 744): „Im Neuen Testament spricht vor allem Matthäus vom „Himmelreich" (Mt 3,2; 4, 17 u. ö.), meint aber damit nicht einen Ort, sondern die Gottesherrschaft, welche Heil bedeutet und vom Himmel, das heißt von Gott kommt."

Zustand der Guten im Himmel, die auch bei Berthold von Regensburg eine große Rolle spielt (siehe OECHSLIN WEIBEL 2005, S. 101*f*), im *Sidrac* nicht auf. Dort wird meist die neutrale Bezeichnung ‚Himmel' verwendet und von der himmlischen Glorie und Freude gesprochen. Dies könnte der Fiktion des vorchristlichen Entstehens des *Sidrac* geschuldet sein, die die Verwendung zu abstrakter christlicher Konzepte ausschloss (vgl. TÜRK 2000, S. 189-199). Auch im *Lekenspiegel* ist nur selten von der himmlischen Seligkeit die Rede, der wichtigste Aspekt des himmlischen Lohnes ist die Ewigkeit (das ewige Leben). Jan van Leeuwen gebraucht insgesamt die kreativste Bildsprache. Bei ihm finden sich neben den neutralen Bezeichnungen ‚Himmel' und ‚Himmelreich' die meisten unterschiedlichen Bezeichnungen für den Himmel, die oft die himmlische Seligkeit oder das ewige Leben betreffen. Widmen wir uns nun zunächst genauer den naturwissenschaftlich-kosmologischen Aspekten des Himmels als konkreten Jenseitsort.

Wie schon im historischen Abriss kurz angesprochen, formt ab dem dreizehnten Jahrhundert in gelehrten Kreisen das aristotelisch-ptolemäische Weltbild die allgemein akzeptierte Grundlage der Kosmologie.[125] Die aus den vier Elementen bestehende sublunare Welt und die aus dem Äther (*quinta essentia*) bestehende supralunare oder infralunare Welt werden im aristotelisch-ptolemäischen Weltbild als streng voneinander geschieden gedacht (siehe WICKI 1999b, Sp. 22). Im aristotelisch-ptolemäischen Weltbild formen die sieben konzentrischen Planetensphären (Mond, Merkur, Venus, Sonne, Mars, Jupiter und Saturn) und das Firmament, die äußerste Sphäre der Fixsterne, acht Himmel (ebd., vgl. OECHSLIN WEIBEL 2005, S. 94). Die acht Himmel werden in der mittelalterlichen Theologie oft zu einem Himmel, dem so genannten Gestirnhimmel (*caelum sidereum*), zusammengefasst (siehe WICKI 1999b, Sp. 22). Jenseits des Gestirnhimmels befinden sich die im Sinne des christlichen Glaubens wichtigen Himmel, der Kristallhimmel und der Feuerhimmel (oder Empyreum) (siehe WICKI 1999b, Sp. 22*f*). Während der Kristallhimmel beweglich ist, weil dort das so genannte *primum mobile* verortet ist, ist das Empyreum unbeweglich und wird deshalb oft als der Aufenthaltsort der Engel und der Seligen bezeichnet (ebd., vgl. MEINHARDT 1999).[126]

In mittelalterlichen theologischen Darstellungen ist demnach entweder von zehn Himmeln oder – nach der vereinfachten Zählung – von drei Himmeln mit jeweils spezifischen Eigenschaften die Rede: dem teils durchsichtigen und teils leuchtenden *caelum sidereum,* dem ganz durchsichtigen *caelum cristallinum* und dem ganz leuchtenden *caelum empyreum* (siehe WICKI 1999b, Sp. 23). Als Aufenthaltsort Gottes wird der dritte Himmel (*caelum empyreum*) vermutet, es existiert jedoch auch die Vorstellung, dass sich der Aufenthaltsort Gottes über den drei Himmeln befindet, denn Gott thront über allen Himmeln (vgl. Ps 8:2, siehe ebd.).

[125] Die Ausführungen zur mittelalterlichen Kosmologie beruhen hauptsächlich auf WICKI 1999b. Vgl. MCDANNEL & LANG 1988, S. 80-82, OECHSLIN WEIBEL 2005, S. 90-97.

[126] Das *primum mobile* (der Erste Beweger) wurde im aristotelisch-ptolemäischen Weltbild für die Bewegung der anderen Himmel, das heißt die Bewegung der Sterne und Planeten, verantwortlich gemacht (siehe LEWIS 1964, S. 96).

Demzufolge wird in einigen Darstellungen der dritte Himmel in zwei Ebenen unterteilt: das Empyreum, der Aufenthaltsort der Engel und der Heiligen und die Residenz Gottes, und der so genannte Himmel der Himmel oder Himmel der Trinität, in dem sich nur Gott befindet (siehe MCDANNEL & LANG 1988, S. 82).[127] Vor Spekulationen über den obersten Himmel hielten sich die Scholastiker weitgehend zurück und richteten ihre Aufmerksamkeit auf das von der Erde aus als höchsten Himmel erscheinende und oft auch so bezeichnete Empyreum (siehe MCDANNEL & LANG 1988, S. 82).

Bei der mittelalterlichen scholastischen Kosmologie handelt es sich um Elitewissen. Der bei größeren Schichten verbreiteten Vorstellung des Kosmos scheint eine vereinfachte Unterteilung in drei Himmel zugrunde zu liegen.[128] Abstufungen des Himmels in populär-theologischen Texten müssen nicht zwingend auf dem komplexen kosmologischen Weltbild beruhen, denn schon in der Bibel ist von drei Himmeln die Rede (vgl. 2 Kor 12:2-4, siehe DENEKE 1999, Sp. 24).[129] Ohnehin sollte man der Kosmologie keinen zu großen unabhängigen Stellenwert zusprechen, denn bei allen kosmologischen Ordnungs- und Erklärungsversuchen war die Grundlage des mittelalterlichen Denkens die allegorisch-anagogische Deutung konkreter Aussagen (siehe MEINHARDT 1999).

Die vereinfachte Unterteilung in drei Himmel ist innerhalb des Korpus das dominierende Modell. Es überrascht nicht, dass die beiden enzyklopädischen Texte, *Sidrac* und *Lekenspiegel*, die meisten kosmologischen Informationen enthalten. Die Beschreibung der drei Himmel im *Lekenspiegel* (Kapitel: *Van drien hemelen*, *Lsp.*, I, 3) beruht bis auf eine kurze auf die *Natuurkunde van het Geheelal* zurückzuführende Passage über den Lauf der Planeten auf dem *Sidrac* (Frage 139 und 140, S. 107*f*, siehe MAK 1957b, S. 272, Anm. 36). Angesichts der nur geringfügigen Unterschiede ist die folgende Analyse auf die Vorstellung des (eschatologischen) Himmels im *Lekenspiegel*, dem originären Werk Jans van Boendale, zugespitzt. Als erstes werden in *Lsp.,* I, 3 die drei Himmel beschrieben. Der erste Himmel umschließt die Erde vollständig, er ist körperlicher Natur, seine Farbe ist blau und er bewegt sich zusammen mit dem Firmament ständig im Kreis.[130] Der zweite Himmel gleicht einem Kristall: an diesem Ort genießen die

---

[127] Obwohl einige Theologen wie Thomas von Aquin die Vorstellung, dass sich Gottes Aufenthaltsort auf einen örtlich begrenzten Raum beschränken solle, in Zweifel zogen, fand sie großen Anklang, weil sie ein kraftvolles Mittel dafür bot, die Lage des Himmels anschaulich darzustellen „which the medieval mindset found entirely persuasive" (MCGRATH 2003, S. 57).

[128] Vgl. OECHSLIN WEIBEL (2005, S. 95): „Berthold unterscheidet in gleicher Weise diese drei höchsten Himmel, nennt sie mit der lateinischen Terminologie, verzichtet jedoch auf jegliche nähere Bestimmung oder Charakterisierung und muss deren Kenntnis bei seinen Lesern/Hörern vorausgesetzt haben." Hierzu sei angemerkt, dass es sich bei dem Publikum der als Lesestücke konzipierten deutschen Predigten Bertholds von Regensburg nicht um die breiten Massen handelt, sondern um gebildete Laien und geistliche Frauen (ebd., S. 24*f*).

[129] In den Apokryphen gibt es auch eine Tradition der Abstufung in sieben Himmel, die zum Beispiel Eingang in die irische Vision des Adamnán gefunden hat (siehe DENEKE 1999, Sp. 24).

[130] Im *Lekenspiegel* wird auch beschrieben, dass die Umlaufbewegung unbeschreiblich viel Lärm verursacht, der jeden Menschen töten würde, dem es gelänge, den Rand des Firmamentes zu erreichen (vgl. *Lsp.*, I, 8, V. 32-38, ähnl. *Sidrac*, Frage 133, S. 103*f*).

Guten und die Engel die himmlischen Freuden. Der dritte Himmel gleicht Gold, dort stehen nicht nur die drei Throne der Trinität, sondern – nach dem Gebot des Ehrens des Vaters und der Mutter – neben dem Thron des Sohns auch der Thron seiner Mutter Maria. Anders als in der scholastischen Kosmologie wird im *Lekenspiegel* (wie auch im *Sidrac*) der zweite Himmel als der Aufenthaltsort der Engel und Seligen betrachtet und das Empyreum als Aufenthaltsort der Trinität. Es wird erläutert, dass der Abstand zwischen den drei Himmeln genauso groß ist wie der Abstand zwischen der Erde und dem Firmament.[131] Abschließend merkt Jan van Boendale an, dass in manchen lateinischen Quellen analog zu den sieben Planeten von sieben Himmeln die Rede ist, er sich aber über dieses Thema an dieser Stelle nicht weiter auslassen will.[132] In den folgenden Kapiteln widmet er sich zunächst den Bewohnern des zweiten Himmels, den Engeln (Engelchöre, Engelsturz, siehe unten, S. 147*ff*), und kommt bei der Besprechung der Planeten nicht auf die Vorstellung der sieben Himmel zurück.

In *Teesteye* beruht die Unterteilung des Himmels auf den Chören der Engel (vgl. *Teest.*, 16, V. 1536-1539). Es wird keine bestimmte Anzahl von Himmeln genannt, sondern nur, dass Gott seinen Platz im obersten Chor hat und von dort alles im Himmel und auf Erden Geschehende wahrnehmen kann (*Hij sit inden oversten chore // Ende siet hemel ende ertrike dore /*, *Teest.*, 16, V. 1536*f*). Es handelt sich nicht um eine kosmologische Beschreibung des Himmels, sondern um eine Ausführung zum Wesen der Trinität. Auffallend ist, dass Gott sich *im* obersten Chor befindet und nicht darüber. Insgesamt spielt in den Passagen im Oeuvre Jans van Boendale, in denen die himmlische Seligkeit zentral steht, niemals die Dreiteilung des Himmels eine Rolle, in ihnen ist immer von *dem* Himmel die Rede. Ähnlich ist der Befund für den eschatologischen Epilog der Fünften Partie, der keine kosmologischen Ausführungen enthält.

Auch in den Traktaten Jans van Leeuwen finden sich keine naturwissenschaftlichen Ausführungen zur Kosmologie. Er unterscheidet drei Himmel, behandelt aber nur den dritten – von ihm auch als Kristallhimmel bezeichneten – Himmel. Es fällt auf, dass er im Gegensatz zur scholastischen Tradition den dritten und nicht den zweiten Himmel als Kristallhimmel bezeichnet. Es hat den Anschein, als ob ihm die scholastische Definition der einzelnen Himmel durchaus vertraut war, er aber entweder nicht davor zurückschreckt besonders erhaben klingende Elemente zur Erzielung eines besonderen Effekts zu kom-

---

[131] Für die Menschen auf der Erde ist der Himmel unerreichbar weit weg, er ist so weit weg, dass ein sehr schwerer Stein hundert Jahre für seinen Fall brauchen würde, aber für geistige Wesen, wie Engel oder die Seelen der Guten, ist er nur einen Augenaufschlag entfernt (vgl. *Lsp.*, I, 3, V. 37-46). Dieses physikalische Paradox veranschaulicht sehr gut den Unterschied zwischen weltlicher Körperlichkeit und himmlischer Körperlosigkeit.

[132] Der *Lekenspiegel* enthält weitere kosmologische Ausführungen, u. a. zum Firmament, zu den Planeten, zur Sonne und zur Form der Erde (vgl. *Lsp.*, I, 8-11). Diese beruhen hauptsächlich auf dem mittelniederländischen Text *De Natuurkunde van het Geheelal* (siehe MAK 1957b, S. 273, Edition in JANSEN-SIEBEN 1968). Mit diesem Ende des dreizehnten Jahrhunderts entstandenen Text wählte Jan van Boendale eine für die Entstehungszeit wissenschaftliche, fast unreligiöse Darstellung der Kosmologie (siehe JANSEN-SIEBEN 1968, S. 26).

binieren, oder ihm die scholastischen Details nicht so wichtig waren (vgl. *derden doerscineghen gloriosen cristallen hemel der drievoudegher overvloedegher clare caritaten*, *IX choren*, *f.* 91ra, ‚dritter (= höchster), durchsichtiger, glorreicher, kristalliner Himmel der dreifachen, überfließenden, hellen *caritas*'). Die meisten Ausführungen zum dritten Himmel beziehen sich bei Jan van Leeuwen jedoch nicht auf den eschatologischen Himmel, sondern auf den Zustand der höchsten zu Lebzeiten erreichbaren mystischen Erleuchtung (u. a. *IX choren*, *f.* 91ra-rb, *Ongherechticheit*, *f.* 125vb-126ra) oder die Entrückung des Paulus zu Lebzeiten in den dritten Himmel (u. a. *Bedinghen*, *f.* 60ra-rb, *Bruederscap*, *f.* 244va, *Seven teekenen*, *f.* 52r).[133] Es ist nicht ausgeschlossen, dass für Jan van Leeuwen der dritte Himmel in den Paulus entrückt wurde mit dem Himmel der Seligen identisch ist (vgl. *Drie coninghen*, *f.* 92rb-92va, *Bedinghen*, *f.* 63rb). In einem seiner Traktate unterscheidet Jan van Leeuwen den Himmel der Engel in drei geistige, durchsichtige, helle Himmel, in denen sich in perfekter Ordnung jeweils drei Engelchöre übereinander befinden (*IX choren*, *f.* 67ra-rb). An anderer Stelle spricht er von fünf geistigen Himmeln, die er auf zu Lebzeiten erreichbare Zustände der geistigen Vervollkommnung bezieht (*Als wi dese vijf gheestelike hemele ochte dese inwendeghe vijf gheheelheiden hebben volbracht*, *Ongherechticheit*, *f.* 108va). Nicht die Stringenz der Angaben, sondern die größte moralisierende Wirkung stehen im Vordergrund.

Der Aufenthaltsort Gottes gibt in keinem der untersuchten Texte Anlass zu ausführlichen Spekulationen. Aus den meisten Texten spricht die Vorstellung, dass sich Gott im höchsten (meist dem dritten) Himmel befindet. Nur bei Jan van Leeuwen hat es in einigen Passagen den Anschein, als ob Gott sich in einer gesonderten Sphäre über allen Himmeln befindet (vgl. *inder onbeweechleker eenvoldegher stilheyt gods boven alle ghetale der hemele ende oec boven die .ix. chore der inghele daer sij wij die eweghe meldecheyt gods selve*, *Bruederscap*, *f.* 243va). In einem Traktat schreibt er, dass Paulus nicht in den dritten Himmel, sondern über alle Himmel und die neun Chöre der Engel entrückt wurde (*Bedinghen*, *f.* 60rb). Sowohl Jan van Boendale als auch Jan van Leeuwen beschreiben, dass Christus mit seinem Körper vereint in den Himmel aufgefahren ist (*Hoe hi op voer tsinen vaeder / Met liue ende met zielen tegaeder*, *Lsp.*, II, 49, V. 51*f*, vgl. *Cristus leere*, *f.* 99ra-rb, *Sacramenteliken etene*, *f.* 143va, mit Verweis auf das Apostolische Glaubensbekenntnis in *Goeder leeringhen*, *f.* 169vb). Diese Vorstellung betont die Göttlichkeit Christi, denn zum einen werden alle Menschen erst nach dem Jüngsten Gericht mit ihren Körpern wiedervereint und

[133] Ob biblische Vorväter wie Paulus oder Moses im Zustand der Entrückung (lat. *raptus/excessus/extasis*) tatsächlich Gott gesehen haben, wurde von Scholastikern wie Thomas von Aquin umfangreich diskutiert (siehe MCGINN 2005, S. 37). Oft wurde auf die Entrückung des Paulus in den dritten Himmel verwiesen (vgl. 2 Kor 12:2-5). Auch in den Texten der deutschen Mystik spielt dieses Motiv eine prominente Rolle; so bei Heinrich Seuse und Nikolaus von Kues (siehe MCGINN 2005, S. 224-226, S. 440). Jan van Leeuwen scheint wie die meisten Theologen seiner Zeit davon auszugehen, dass der Mensch erst nach dem Tod den höchsten Himmel wahrnehmen kann (vgl. *Maer nemmermeer en mach de mensche des ghevoelen, hy en sy ten yersten overleden alle onghestedecheit deser weerelt ende oec alle sijns verstaens beyde van buten ende oec van binnen*, *Tienderhande*, *f.* 119rb).

zum anderen ist den Lebenden der Zutritt zum Himmel und die Sicht Gottes verweigert. Eine Ausnahme ist zum Beispiel der alttestamentliche Vorvater Jakob (vgl. die Traumvision der Himmelsleiter (Gen 28:12), wie beschrieben in *Lsp.*, I, 39, V. 49-62).

Neben Gott sind die ursprünglichen Bewohner des Himmels die Engel. Die geläufigsten angelologischen Motive im untersuchten Korpus sind die Chöre der Engel und der Engelsturz.[134] Der wichtigste Referenzrahmen der christlichen Angelologie war bis ins Spätmittelalter das Traktat *De Caelesti Hierarchia* (entst. ca. 500) des Pseudo-Dionysius (siehe VAN DER EERDEN 1994, S. 125, ANGENENDT 2009, S. 150). Die strenge triadische Unterteilung der Engel bei Pseudo-Dionysius in drei jeweils aus drei Chören bestehende Ordnungen, nämlich – in absteigender Richtung – *Seraphim* (Seraphim), *Cherubim* (Cherubim) und *Throni* (Throne), *Dominationes* (Herrschaften), *Virtutes* (Mächte) und *Potestates* (Kräfte), *Principatus* (Fürsten), *Archangeli* (Erzengel) und *Angeli* (Engel) war in den nächsten Jahrhunderten ausschlaggebend; teilweise geriet das Schema während des Rezeptionsprozesses jedoch in Unordnung (siehe VAN DER EERDEN 1994, S. 125*f*, ANGENENDT 2009, S. 150). Bei Pseudo-Dionysius wird die göttliche Kenntnis streng hierarchisch von oben nach unten weitergegeben: Nur die Seraphim haben direkten Kontakt mit dem göttlichen Licht und nur der unterste Chor der Engel hat Kontakt mit den Menschen (siehe VAN DER EERDEN 1994, S. 126). Viele mittelalterliche Theologen und die Masse der Gläubigen hielten es jedoch für möglich, dass sich auch andere Engel, wie die Erzengel Michael, Gabriel und Raphael, den Menschen direkt offenbaren können (ebd., S. 126*f*). Die Engelchorlehre hat einen sehr unterschiedlichen Anteil im Korpus. Weder Jan van Boendale noch Lodewijk van Velthem widmen den Engelchören große Aufmerksamkeit.[135] Jan van Leeuwen geht hingegen detailliert auf die Engelchöre ein.[136] Er unterteilt sie in drei Einheiten von jeweils drei Engelchören (obere, mittlere und untere Engel) und bespricht die Namen, Eigenschaften und Aufgaben der einzelnen Chöre.[137]

---

[134] Für die vorliegende Arbeit wurde keine umfassende Analyse der Angelologie vorgenommen, besprochen werden nur die mit der Eschatologie verbundenen Motive im Korpus.

[135] So heißt es im *Lekenspiegel* allgemein, dass Gott eine sehr große Anzahl Engel geschaffen habe, die in neun Orden eingeteilt sind (vgl. *Lsp.*, I, 4, V. 1-16, ähnlich *Sidrac*, Frage 150, S. 113). In der Fünften Partie wird nur mitgeteilt, dass es unzählbar viele Engel gibt, die einen Anführer haben (vgl. *SH* V, VII, 5, V. 350-357, *SH* V, VIII, 31, V. 1585-1588). Es ist davon auszugehen, dass Lodewijk van Velthem die neun Engelchöre kannte, da diese auch in der *Visio Tnugdali* beschrieben und namentlich benannt werden (vgl. die mittelniederländischen Prosaversionen der *Visio Tnugdali* in ENDEPOLS & VERDEYEN 1914-1917, Bd. 2, S. 162-165).

[136] Für Jans van Leeuwen Angelologie siehe u. a. *IX choren*, *f.* 89ra-83rb. Die Angelologie dient in diesem Traktat vornehmlich als Anlass zu Ausführungen über Gottes Liebe und die verschiedenen Zustände der Erleuchtung und Verdammung.

[137] Eventuell lässt sich Jans van Leeuwen Begeisterung für die Engel(chöre) durch die allgemeine Verehrung der Engel in monastischen Kreisen erklären. Vgl. ANGENENDT (2009, S. 150): „Einen breiten Raum gewährte die Frömmigkeit den Engeln, zumal im Mönchtum. Aus dem Gedanken, daß die Menschen, wie schon vor dem Sündenfall so auch nach ihrer Vollendung, wie Engel sein würden, wollten die Mönche auf Erden bereits ein „engelgleiches Leben“ führen. Denn mit ihnen verkehren die Engel des Himmels, nehmen an ihren Gebeten teil und tragen diese

Laut der mittelalterlichen Theologie wurden die Engel am zweiten Schöpfungstag geschaffen und waren dadurch frei von der Erbsünde (siehe ANGENENDT 2009, S. 150). Schon in der Patristik war die Vorstellung verbreitet, dass ein Teil der Engel aus Hochmut gegen Gott rebelliert hat und deswegen aus dem Himmel verstoßen wurde (siehe VAN DER EERDEN 1994, S. 129, ANGENENDT 2009, S. 150).[138] Auch im untersuchten Korpus finden wir diese geläufige Auffassung (vgl. z. B. *Sidrac*, Frage 150, S. 113, *Lsp.*, III, 127, V. 10-16, *Lsp.*, IV, 150, V. 33-37). Mit Augustinus und Gregor dem Großen setzte sich die Vorstellung durch, dass die durch den Engelsturz freien Plätze in den Reihen der Engel durch die Guten aufgefüllt werden müssen (siehe VAN DER EERDEN 1994, S. 129).[139] Es handelt sich hierbei um den unter anderem von Anselm von Canterbury vertretenen Standpunkt bezüglich der grundlegenden Frage nach dem Zweck der Schaffung der Menschen (siehe OTT 1990, S. 71). Das Auffüllen der Engelchöre wäre auch ohne den Sündenfall die Bestimmung der Menschen gewesen (siehe OECHSLIN WEIBEL 2005, S. 58, Anm. 10).[140] So lesen wir im *Sidrac*, dass Gott so viele Engel verstoßen hat, wie es jemals Gute geben wird, und die Welt enden wird, wenn die Engelchöre wieder vollzählig sind (vgl. *Sidrac*, Frage 150, S. 113).[141] Weil das Motiv der eschatologischen Endbestimmung der Menschen im Himmel zum Auffüllen der Engelchöre in den untersuchten Texten verschiedentlich auftritt, fällt es um so mehr auf, dass es bei Jan van Leeuwen, der mit seinem Traktat *IX choren* am ausführlichsten über die neun Engelchöre geschrieben hat (siehe auch *Bedinghen*, *f.* 54ra, *Ghetuge*, *f.* 136va), keine Rolle spielt.[142]

---

empor zu Gott. [...] Der Mönch solle sich [laut Benedikt, U. W.] bewusst sein, daß vom Himmel her seine Taten zu jeder Stunde und an jedem Ort eingesehen werden und eigens Engel darüber berichten [...].“

[138] Im Mittelalter setzte sich Hochmut aufgrund der Autorität Gregors des Großen als Ursache für den Engelsturz durch; es werden aber auch andere oder zusätzliche Sünden genannt (siehe OECHSLIN WEIBEL 2005, S. 56, Anm. 4). Im *Lekenspiegel* werden zum Beispiel Hochmut und Schlechtigkeit genannt (*Lsp.*, III, 127, V. 10-16).

[139] Bei Pseudo-Dionysius heißt es, dass die Menschen zum Zweck des Auffüllens des durch den Engelsturz leerstehenden Drittels geschaffen wurden und am Ende die Heiligen selbst zu Engeln werden würden (siehe ANGENENDT 2009, S. 150).

[140] Der Sündenfall beziehungsweise die Erbsünde hat die Aufnahme in den Himmel jedoch verzögert, siehe oben, S. 150.

[141] Diese Verbindung zwischen Individual- und Universaleschatologie ist anderer Art als die Zeichen der Endzeit (siehe unten, Kapitel 6.2), denn den Zeitpunkt der Erfüllung kann nur Gott erkennen. Ein anderes Verhältnis zwischen den Engeln und den Guten wird im *Elucidarium* genannt: „In den Himmel werden so viele Seelen eingehen, als Engel dort zurückgeblieben sind.“ (OTT 2005, S. 71).

[142] Allgemeine Anspielungen: *Sidrac*, Frage 9, S. 42*f*, *Sidrac*, Frage 29, S. 53*f*, *Sidrac*, Frage 288, S. 174*f*, *Lsp.*, IV, 150, V. 33-40, *Teest.*, 28, V. 2529-2543; die Engelchöre sind der den Guten vorbestimmte Platz: *Sidrac*, Frage 29, S. 53*f*, *Sidrac*, Frage 111, S. 96. Engelchöre spielen in *Wraken* keine Rolle, dort finden sich von den untersuchten Texten Jans van Boendale die wenigsten Angaben zu Individualeschatologie, es heißt aber im Epilog, dass die Endbestimmung der Menschen im Himmel mit den Engeln sei (vgl. *Wraken*, III, 17, V. 2517-2519).

Unterschiedlicher Ansicht waren die mittelalterlichen Gelehrten darüber, ob Gott aus jedem der neun Chöre Engel verstoßen hat, das heißt die Anzahl der Chöre unverändert bleibt, oder ob er einen zehnten Chor vollständig verstoßen hat.[143] Beide Vorstellungen sind im mittelniederländischen Korpus vertreten. Der *Sidrac* ist in diesem Punkt nicht ganz deutlich, es heißt aber eindeutig, dass die Guten neun Chöre auffüllen müssen (vgl. *Sidrac*, Frage 150, S. 113). Im *Lekenspiegel* wird im eschatologischen vierten Buch ausgeführt, dass die Menschen den zehnten Engelchor auffüllen müssen (*Nv sal alsoe wi lesen / Die stede volwlt wesen / Daer lucifer ende sine ghesellen / Vut vielen inder hellen / Dats die tiende coer alsic las*, *Lsp.*, IV, 150, V. 33-37, vgl. zum Engelsturz allgemein *Lsp.*, III, 127, V. 10-16). Damit widerspricht Jan van Boendale seiner Hauptquelle, um der später verworfenen Zehn-Engelchor-Lehre zu folgen (siehe Anmerkung 143 dieses Kapitels).

Im mittelniederländischen Korpus wird im Allgemeinen davon ausgegangen, dass sich auch die Seelen der Guten (u. a. als Selige oder Heilige bezeichnet) im Himmel befinden.[144] So heißt es zum Beispiel im *Lekenspiegel*, dass die durch Herodes ermordeten unschuldigen Kinder zu den ersten in den Himmel aufgenommenen Märtyrer zählen (vgl. *Lsp.*, II, 65, V. 31-38), und in *Teesteye*, dass sich die alttestamentlichen Guten zur rechten Hand des Thrones Gottes befinden (vgl. *Teest.*, 21, V. 1893-1895). Jan van Leeuwen führt die meisten in den Himmel aufgenommenen Individuen an. Im dritten Himmel befinden sich Christus, Maria und Paulus (vgl. *Eckaerts leere*, *f.* 136va) sowie der heilige Martin (vgl. *Goeder leeringhen*, *f.* 163va). In *Salicheiden* findet sich eine lange Aufzählung von Individuen: der alttestamentliche Ijob, Ludwig der Heilige von Frankreich, die heilige Elisabeth von Thüringen, der heilige Alexius und noch viele andere *arm van gheeste* (vgl. *Salicheiden*, *f.* 174va-vb, Zitat *f.* 165vb).[145]

Kommen wir nun zu der im Mittelalter verbreiteten Annahme, dass Heilige und Engel als Fürsprecher (*intercessor*) der Menschen bei Gott im Himmel auftreten können.[146] Die Vorstellung der Heiligen als Fürsprecher wurde trotz der Skepsis der Theologen von der Kirche in begrenztem Umfang als Teil der mittelalterlichen Heiligenverehrung geduldet (siehe VAUCHEZ 1999 und DAXELMÜLLER 1999). Sie tritt in vielen mittelalterlichen Jenseitsvisionen

---

[143] Zur mittelalterlichen Kontroverse zwischen den Anhängern der Zehn- und der Neun-Engelchor-Lehre, in welcher die auf Gregor dem Großen beruhende Neun-Engelchor-Lehre den Sieg davon trug, siehe OECHSLIN WEIBEL 2005, S. 56-59. Beide Vorstellungen sind – eventuell aufgrund von Fremdeingriffen – in Bertholds von Regensburg deutschen Predigten zu finden (ebd., S. 59).

[144] Da in diesen Texten meist nicht von einer separaten Sphäre Gottes die Rede ist, genießen die Guten zusammen mit den Engeln die Gemeinschaft mit Gott.

[145] Die Signifikanz dieser Aufzählung liegt darin, dass es sich um in den Augen Jans van Leeuwen vollkommene Menschen handelt, deren irdisches Leid und besondere Frömmigkeit im Jenseits belohnt wird. Diese Aufzählung könnte durch Hadewijchs so genannte ‚Liste der Vollkommenen' beeinflusst sein (vgl. die Edition in DROSS & WILLAERT 1996, S. 150-163).

[146] Siehe ANGENENDT 2009, S. 712*f*, für die Fürsprache der Lebenden für die Toten durch Gebetshilfe, Gebetsbünde, und Gebetsverbrüderung. Siehe CARLEN 1999 zur Rolle der Fürsprecher in der mittelalterlichen Gerichtsbarkeit.

auf.[147] Trotz der allgemeinen Popularität dieser Vorstellung wird nur im *Lekenspiegel* eine Heilige, nämlich Maria, als Fürsprecherin der Menschen im Himmel genannt (vgl. Marias Rolle beim Wiegen der Seelen, siehe oben, S. 123). Es ist ratsam, Maria zu dienen, weil sie einen Schlüssel zum Himmel hat und die größte Fürsprecherin der Menschen im Himmel ist, weil ihr Sohn ihr keine Bitte verwehren kann (vgl. *Lsp.*, II, 52, V. 175-200). Weitaus skeptischer stand die Kirche der Verehrung von Engeln als Fürsprecher oder Vermittler zwischen den Menschen und Gott gegenüber (siehe ANGENENDT 2009, S. 150). Die Kirche betrachtete aufgrund von Kol 2:18 die Verehrung der Engel als von Gott unabhängige Wesen mit Argwohn (siehe VAN DER EERDEN 1994, S. 127*f*, ANGENENDT 2009, S. 149). Sie war nur zulässig, wenn das Handeln der Engel eindeutig im Dienst Gottes stand, wie zum Beispiel bei Bernhard von Clairvaux (siehe VAN DER EERDEN 1994, S. 128*f*). Engel treten als Vermittler der Gebete der Menschen im *Lekenspiegel* und bei Jan van Leeuwen auf. Im *Lekenspiegel* wird ein Bezug auf den Kirchenalltag hergestellt: Man muss Kirchweihen und die Weihetage von Kirchen besonders ehren und für sein Seelenheil beten, weil an diesen Tagen der Himmel offen steht und die Engel zwischen Himmel und Erde hin und her fliegen und die Gebete der in den Kirchen befindlichen Menschen der Aufmerksamkeit Gottes nahe bringen (vgl. *Lsp.*, I, 47, V. 90-106). Jan van Leeuwen betont, dass nur die Gebete der guten Menschen von den Engeln erhört werden, vor den Gebeten der Bösen schließen sie ihre Ohren, deshalb gelangen diese Gebete nicht zu Gott (vgl. *Bedinghen*, *f.* 52va). Hieraus lässt sich ableiten, dass auch Jan van Leeuwen es als Aufgabe der Engel betrachtet, die Gebete der Menschen zu Gott weiterzuleiten.

Im untersuchten Korpus finden sich nur wenige Details dazu, wie sich die Autoren den Himmel der Seligen konkret vorstellen. Im *Sidrac* scheint eine mehr oder weniger urbane Vorstellung des Himmels durch, ohne dass der Begriff ‚Himmlisches Jerusalem' fällt.[148] Auch im *Lekenspiegel* und in den Traktaten Jans van Leeuwen, wo der Himmel vereinzelt als ‚Himmlisches Jerusalem' bezeichnet wird, finden wir keine mit der Johannesoffenbarung vergleichbare Beschreibung einer himmlischen Stadt.[149] Um Reminiszenzen an die himmlische Liturgie in der ersten Himmelsvision der Johannesoffenbarung handelt es sich bei den Passagen, in denen Gott im Himmel auf einem Thron sitzend, umgeben von lobsingenden Engeln, Heiligen und Guten, dargestellt wird (vgl. u. a. *Sidrac*, (Prolog), S. 35, *Teest.*, 43, V. 3947, *SH* V, VII, 2, V. 94-96, *SH* V, VII, 3, V. 201-203, *SH* V, VII, 16, V. 1250-1268, *Tienderhande*, *f.* 119rb).[150] Im *Sidrac* und in der Fünften Partie wird die Größe des Himmels mit

[147] Siehe ANGENENDT 2009, S. 701*f*, für dieses Motiv in der *Vision des Wetti* (9. Jh.).

[148] Im *Elucidarium*, einer wichtigen Quelle des *Sydrac*, findet sich die Vorstellung des Himmels als Garten. Diese fand keinen Eingang in den *Sidrac*.

[149] Siehe oben, S. 138*f*, zu den Bezeichnungen im Korpus.

[150] Im achten Buch der Fünften Partie finden sich zwar viele Angaben zum Zustand der Seligkeit im Himmel, aber kaum faktische Informationen zum Aussehen des Himmels und zur Kosmologie. Einige zusätzliche Details sind in dem von Lodewijk van Velthem unabhängig von seiner Hauptquelle, dem *Speculum Historiale*, konzipierten, siebten Buch zu finden. Insgesamt interessiert ihn der Himmel als Ort weniger als die Hölle.

einer unermesslich großen Anzahl Wohnungen verglichen (vgl. *Sidrac*, Frage 389, S. 211, *SH* V, VIII, 31, V. 1614-1619).[151] Das Bild der Wohnungen im Himmel (vgl. Joh 14:2) wirkt zwar sehr urban, in der mittelalterlichen Vorstellung scheint es jedoch vor allem dazu gedient zu haben, die verschiedenen Stufen der Seligkeit zu illustrieren (siehe WICKI 1999b, Sp. 23).

Dieser Befund steht im Kontrast zu der in der Forschung verbreiteten Annahme des starken Einflusses konkreter – auf Vorstellungen des Himmels als Stadt oder Garten beruhenden – Himmelsbeschreibungen in mittelalterlichen Visionen auf den volkssprachlichen Diskurs. Interessanterweise zeigen sich Parallelen mit dem Franziskaner Berthold von Regensburg, der entgegen der allgemeinen Meinung der Forschung, dass die Prediger der neuen Bettelorden im dreizehnten Jahrhundert einen städtischen Himmel bevorzugten, in seinen Predigten erstaunlich wenig auf die Beschreibung des himmlischen Jerusalems aus der Offenbarung zurückgreift (siehe OECHSLIN WEIBEL 2005, S. 97-100). Dafür nimmt in Bertholds Predigten die Beschreibung der himmlischen Seligkeit einen unerwartet großen Raum ein (ebd. S. 101). Diese ist bei Berthold durch abstrakte Konzepte, wie Liebe, Freude, ewige Jugend und ewiges Leben geprägt. Naheliegend wäre die Schlussfolgerung, dass sich Berthold bei seinen Ausführungen auf die Vermittlung theologischer Konzepte, wenn auch in stark vereinfachter Form, konzentriert und sich von den populären Legenden und bildhaften Himmelsvorstellungen, ob Garten oder Stadt, gelöst hat. Dieser „theologisierende" Trend zeigt sich auch im untersuchten Korpus, wie im folgenden Unterkapitel weiter ausgeführt wird.

Im Mittelalter stehen der Himmel als realer kosmologisch beschreibbarer Ort und als eschatologischer Bestimmungsort (zunächst) körperloser Wesen trotz Spannungen in einer engen Beziehung. Dies ist zum Beispiel daraus ersichtlich, dass sowohl der kosmologische als auch der jenseitige Himmel als über der Erde befindlich betrachtet werden (man denke an die Himmelfahrt Christi, oder das Motiv der Himmelsleiter, siehe DENEKE 1999, Sp. 24). Trotzdem wird zumindest in der Scholastik deutlich zwischen kosmologischen Ausführungen zum Himmel und dem Zustand der Seligen im Himmel unterschieden, der als Teil der Eschatologie behandelt wird (vgl. OTT 2005, OTT 1990, WICKI 1999b, Sp. 23). Dies erklärt wahrscheinlich auch, warum die beiden eschatologischen Kapitel der Fünften Partie keine kosmologischen Details enthalten. Die anderen Texte des Korpus enthalten meist einige kosmologische Details, aber in sehr unterschiedlichem Umfang und teilweise nur als Rahmen für Moralisierungen. Der wichtigste Himmel war der höchste Himmel, der Himmel Gottes und der Ort der ewigen Seligkeit:

[151] Die Vorstellung des Himmels als Wohnungen im Hause des Vaters ist unter anderem bei Petrus Lombardus zu finden (siehe OTT 1990, S. 63).

> Die unter dem Namen Honorius Augustodunensis überlieferte Schrift „De imagine mundi" (12. Jh.) faßt das Weltbild eines Durchschnittsgebildeten der Zeit zusammen: ‚Ort' der Engel und Seligen ist ein „geistiger Himmel, unbekannt für den Menschen" (MPL 172, 146 C), „kein körperlicher Ort", sondern „eine geistige Wohnung der Seligen" (MPL 172, 1157 B). (MEINHARDT 1999, Sp. 1898).

Der einzige Text, in dem körperlich-physikalische Aspekte der im Himmel befindlichen Seelen innerhalb des Korpus ausführlicher behandelt werden, ist der *Sidrac*. Dort wird beschrieben, dass die Seelen der Guten nackt und wie Adam und Eva vor ihrem Fall einzig mit Kleidern aus der Würde und der Herrlichkeit Gottes (Gloria) gekleidet sein werden, weil sie frei von allem unwürdigen und bösen Verlangen sind (vgl. *Sidrac*, Frage 393, S. 212).[152] Die Nacktheit unterstreicht im *Sidrac* wie im älteren *Elucidarium* den Zustand der natürlichen Einfachheit (vgl. MCDANNEL & LANG 1988, S. 72).[153] Später fand man die Nacktheit der Seelen im *Elucidarium* suspekt, da man erwartete, dass Gott die Seligen im Jenseits durch das Tragen kostbarer Gewänder belohnen würde (ebd., S. 76). Im *Sidrac* finden wir eine Vermischung beider Vorstellungen. Die Schilderung, dass nach dem Jüngsten Gericht die Seelen der Guten mit ihrem Körper vereint werden, führt dort zu der Frage, ob die Körper dann nackt oder bekleidet sein werden (vgl. *Sidrac*, Frage 415, S. 224). Als Antwort führt der weise Sidrac aus, dass die Körper der Seligen frei (= nackt) von bösen Gedanken, Neid und allem Bösen und nur mit der Gnade und der Herrlichkeit Gottes bekleidet sein werden. Anschließend erklärt er, dass sich die Seligen ihrer nackten Körper nicht schämen werden, auch wenn die mit ihren Körpern wiedervereinten Seelen nur metaphorisch bekleidet, eigentlich aber nackt sind. Diese Passage ist illustrativ für die Spannungen zwischen den äußersten Polen der mittelalterlichen Himmelsauffassung, der spirituell-metaphorischen und der konkret-tastbaren Auffassung.[154]

[152] Des Weiteren lesen wir im *Sidrac*, dass die Seelen im Himmel keine körperlichen Bedürfnisse oder andere Probleme mehr haben: Sie haben weder Hunger noch Durst und leiden nicht unter Hitze oder anderen Unbillen (vgl. *Sidrac*, Frage 41, S. 58*f*). Diese Vorstellung ist wahrscheinlich auf den wiederhergestellten idealen Zustand der Natur im Paradiesgarten des *Elucidariums* zurückzuführen (siehe oben, S. 136).

[153] Diese Beschreibung könnte direkt auf das *Elucidarium* zurückgehen (siehe oben, S. 136, zur Nacktheit der Seelen im Himmel im *Elucidarium*).

[154] Von diesen Spannungen zeugt vielleicht auch die Außerkraftsetzung einiger Naturgesetze im *Sidrac*, denn nach dem Jüngsten Gericht können sich die Guten trotz der Wiedervereinigung der Seelen mit ihren Körpern im Handumdrehen von einem Ort an den anderen begeben (vgl. *Sidrac*, Frage 415, S. 224).

Der Himmel als Zustand der Seligkeit

Wege in die himmlische Seligkeit

Die mittelalterliche Theologie lehrte, dass Gott die Menschen geschaffen hat, damit sie neben ihm einen Platz in der ewigen Glückseligkeit des Himmels einnehmen, und sie aus diesem Grund im Innern ihres Herzens immer nach der Wiedervereinigung mit Gott streben (siehe MCGRATH 2003, S. 112).[155] Durch die Erbsünde wurden die Menschen von Gott entfremdet und der Himmel vorerst unerreichbar (ebd., S. 79). Erst der Tod Christi, des „neuen Adams", wiedereröffnete den Zutritt zum himmlischen Paradies (vgl. Röm 5:11; Röm 14-16, 1 Kor 15:35-58, siehe MCGRATH 2003, S. 76). Deshalb wird im Korpus gemahnt, den mit dem Blut Christi bezahlten hohen Preis für das Seelenheil der Menschen nicht leichtfertig zu verspielen (vgl. u. a. *Sidrac*, Frage 380, S. 207*f*, *Lsp.*, II, 100, V. 85-88, *Wraken*, II, 14, V. 1188-1193, *Wraken*, III, 12, V. 1484-1487). Eventuell beziehen sich diese Passagen auf die juristisch geprägte Sichtweise Anselms von Canterbury auf den Kreuzestod Christi als Wiedergutmachung für die Schuld der Menschheit. Anselm argumentiert, dass nur der Tod Christi, Gottes Sohn, den hohen Preis für die Sünden der Menschheit bezahlen könne (siehe MCGRATH 2003, S. 94). Andere Strömungen betonen die Freiwilligkeit des Kreuzestodes Christi als Zeichen der Liebe Gottes (ebd., S. 96-101). Die versöhnlichere Sichtweise scheint dem Vergleich des Todes Christi mit dem Opfertod eines unschuldigen Lammes in *Wraken* zugrunde zu liegen:

> Ende offerde Hem ter selver warf
> Sijn ziele vriendelike
> Sinen Vader van hemelrike /
> Als een lam zwighende stille /
> Ende al om onsen wille. (*Wraken*, III, 17, V. 2342-2346, parallele Passage in *Teesteye*, 43, V. 3953-3956)[156]

Auf der Grundlage des durch Cyprian im dritten Jahrhundert festgeschriebenen Prinzips der vermittelnden Rolle der Kirche beanspruchte die Kirche im Mittelalter ein absolutes Monopol auf das Seelenheil.[157] Nur die Kirche verfügt über die Instrumente, die die Voraus-

---

[155] Vgl. *Lsp.*, I, 16, V. 23-26, *Lsp.*, I, 17, V. 25-34, *Lsp.*, I, 19, V. 6-14, *Lsp.*, III, 120, V. 13-15.

[156] Die Bildsprache erinnert an Offb 14, kann aber auch auf andere Passagen im NT zurückgehen, in denen Christus als Lamm Gottes bezeichnet wird (zum Beispiel Joh 1:29).

[157] Vgl. DINZELBACHER (2001, S. 126): „Der Satz „nulla salus extra ecclesiam" – welche Kirche es auch immer war – blieb im alteuropäischen Christentum bis zur Aufklärung eisern festgeschrieben, mochte das Urteil nun gleich nach dem Tode oder erst am Ende der Zeiten gefällt werden." Vgl. MCGRATH 2003, S. 101*f*.

setzung für das Seelenheil sind, wie zum Beispiel das grundlegende Sakrament der Taufe.[158] Die Verbindung zwischen der christlichen Erlösungshoffnung im Himmel und dem Sakrament der Taufe (vgl. u. a. Mk 16:16, Joh 3:5) wurde im Kircheninnern nicht selten durch die Platzierung des Taufbeckens in der Nähe des Kircheneingangs unterstrichen (siehe McGrath 2003, S. 102-105). Die Taufe ist auch in den untersuchten Texten die Voraussetzung für das Himmelreich (vgl. u. a. *Lsp.*, I, 39, V. 173-182, *Lsp.*, II, 65, V. 31-54, *Teest.*, 21, V. 1865-1871, mit explizitem Verweis auf Joh 3:5 in *Tien gheboden*, *f.* 32rb-32va).

Obwohl die Autoren bezüglich der vermittelnden Rolle der Kirche unterschiedliche Standpunkte einnehmen, stellen diese bei aller Kritik an unmoralischen Verhaltensweisen von Geistlichen oder der Korruption in der Kurie nicht generell in Frage. So werden im *Lekenspiegel* als Aufgaben der Geistlichen aufgezählt: die Schriftauslegung, die Unterweisung in den Geboten Gottes, das Abnehmen der Beichte, die Erteilung der Absolution und das Zelebrieren der Messe, das heißt die Übernahme pastoraler und katechetischer Funktionen für die Gläubigen (vgl. *Lsp.*, III, 129, V. 9-14). Ein anderer Schwerpunkt wird in *Wraken* gelegt. Dort heißt es, dass es die Aufgabe der Prälaten und Priester sei, die ihnen anvertrauten Gläubigen zu behüten, wie Schäfer ihre Schafe, in dem sie Tag und Nacht für ihr Seelenheil und die Gnade des ewigen Lebens beten (vgl. *Wraken*, I, 3, V. 298-309, *Wraken*, I, 14, V. 1178-1181). Es wird beklagt, dass die Priester diese Aufgabe vernachlässigen, weil sie sich lieber dem Erwerb von Geld und Ansehen widmen (vgl. *Wraken*, I, 3, V. 310-331, *Wraken*, I, 4).[159] In *Teesteye* wird im Kapitel *Vander papen state ende ghebreken* (‚Vom Zustand und den Fehlern der Geistlichkeit') zunächst die Vorbildfunktion der Geistlichen betont, die den Laien durch das Einhalten der christlichen Lehren und Lebensregeln als gutes Beispiel vorangehen sollten (vgl. *Teest.*, 36, V. 3189-3195), und dann beklagt, dass die Geistlichen dieser Aufgabe ungenügend nachkommen, weil sie sich weltlichen Vergnügungen hingeben (vgl. *Teest.*, 36, V. 3196-3234, ähnl. *Teest.*, 40, V. 3502-3677). Die Kritik richtet sich vor allem an die höhere Geistlichkeit, die niedrige Geistlichkeit wird von der Kritik ausgenommen:[160]

> Maer die vicarise allene
> Ende die capellane / die clene
> Gheprovent sijn ende cranc /
> Die moeten der kerken sanc
> Ende die pine algader draghen
> Beyde bi nachte ende bi daghe /
> Ofte men soudse corrigeren
> Ende uter kerken keren. (*Teest.*, 36, V. 3236-3243)

---

[158] Das heißt, Ungetaufte kommen nicht in den Himmel. Auch im mittelniederländischen Korpus steht der Weg ins Himmelreich nur Christen offen (vgl. *Sidrac*, Frage 36, S. 56, *Lsp.*, II, 68, V. 155-170, *Teest.*, 4, V. 438-441, *Teest.*, 21, V. 1840-1843, mit Verweis auf Mt 16:25 in *Drie coninghen*, *f.* 90rb).

[159] In *Wraken* scheint die Geistlichkeit weniger Macht zu haben als im *Lekenspiegel.*

[160] Vgl. das Lob des Priesteramtes in *Teest.,* 26.

Außerdem wird in *Teesteye* das Ansehen der Geistlichen geschmälert, indem ausgeführt wird, dass der geistliche Stand keine Garantie für die Seligkeit bietet, er muss mit einem guten Lebenswandel gepaart sein (*Want clergye sonder goet leven / En can ghene salecheyt gheven*, *Teest.*, 39, V. 3414*f*). Deshalb hat jeder Laie, der einen guten Lebenswandel führt, genauso viele Chancen auf das Himmelreich (*Du leec man en ontsie di niet // Dat paepscap en es sekerre niet / Hemelrijx dan du bes: / Die best leeft best es*, *Teest.*, 39, V. 3404-3407).

Die untersuchten Autoren sind sich darüber einig, dass die Belohnung der Guten die himmlische Seligkeit ist.[161] Gott hat seinen Sohn einzig und allein auf die Erde geschickt, um den Menschen den Weg ins Himmelreich, das heißt die ewige Seligkeit, zu weisen (*te leerne / Den wech ter ewigher salichede // Daer men te hemelrike comt mede*, *Teest.* 4, V. 423-425). Der Eintritt in das Himmelreich muss laut Jan van Leeuwen hart verdient werden, zum Beispiel durch das Erfüllen der Gebote Gottes: *Dese en moghen niet comen in deweghe leven mer die den wille mijns vaders doen die inden hemel es, sprac Cristus, want dits die nederste wech dien wi van noets noede hebben moeten*, *Sacramenteliken etene*, *f.* 144va, vgl. Mt 7:21 (Bergpredigt). Er schreibt, dass ein besserer Lebenswandel zu mehr Lohn im Himmel führt: *Ghelikerwijs dat groetheit des willen ende der duecht ende der goeder werke ende oec groetheit der minnenden loen meerdert in hemelrike*, *Tien gheboden*, *f.* 3ra, vgl. *Drie coninghen*, *f.* 100vb).[162] An anderer Stelle spricht Jan van Leeuwen von unzähligen, herrlichen Früchten als Lohn für einen wahrhaft christlichen Lebenswandel (vgl. *Bedinghen*, *f.* 59vb) oder von den unvergänglichen Schätzen und Gütern im ewigen Leben (vgl. *Tien gheboden*, *f.* 41ra). Der größte Schatz des Himmels, den einem keiner nehmen kann, ist Gott selbst (vgl. *Tienderhande*, *f.* 128vb).

Bei Jan van Boendale und bei Jan van Leeuwen lesen wir, dass die Seelen im Himmel Kronen tragen. Das Motiv des Himmelslohnes in Form einer Krone oder eines Kranzes war in der mittelalterlichen Literatur und Bildenden Kunst weit verbreitet.[163] Es geht auf eine Auslegung Bedas von Ex 25:24-25 zurück (vgl. Offb 2:10 und Offb 3:11, siehe WICKI 1954, S. 299, OECHSLIN WEIBEL 2005, S. 148-150). In *Wraken* wird beschrieben, dass die Seelen im Himmel ihre guten Werke wie eine Krone tragen werden (vgl. *Wraken*, III, 17, V. 2325-2328). Jan van Leeuwen schreibt, dass die Guten für ihre Verdienste mit der göttlichen Herrlichkeit

---

[161] Siehe u. a. *Sidrac*, Frage 415, S. 224, *Wraken*, III, 12, V. 1492-1497, *Tien gheboden*, *f.* 3ra, *Drie coninghen*, *f.* 100vb.

[162] Im *Sidrac* (Frage 203, S. 138*f*) wird spezifiziert, dass Lehrer im Himmel den doppelten Lohn erhalten werden, wenn sie sich an ihre eigenen Lehren halten. Vgl. die apokryphe Jenseitsvision des Esdras, in der die Höllenstrafen der Lehrer des Gesetzes, die sich nicht an ihre eigenen Lehren gehalten haben, beschrieben werden (siehe DINZELBACHER 1999a, S. 139).

[163] Die scholastische Theologie geht von einer besonderen Belohnung für Märtyrer, Jungfrauen und Lehrer aus – den *aureolae* (siehe WICKI 1954, S. 298-318). Diese bedeuten aber nicht „notwendig eine höhere Stufe der beatitudo essentialis" (ebd., S. 298). Dass diese Feinheit bis in die volkssprachliche Literatur durchdrang, ist fraglich. Auch Thomas von Aquin erwartet für Jungfrauen, Märtyrer und Lehrer einen besonderen Lohn (siehe MCDANNEL & LANG 1988, S. 89). Mechthild von Magdeburg beschreibt in einer Vision, wie die im Fegefeuer gereinigten Seelen bei ihrem Eintritt in den Himmel gekrönt werden (ebd., S. 100*f*). Eine Miniatur aus dem zwölften Jahrhundert zeigt eine gekrönte Seele im Himmel zu Seiten Christi (ebd., S. 103).

gekrönt werden (*ende daer boven ontfaen wy die crone der glorien die wy met onsen verdienten ende overmits onse verdiente eewelic besitten ende ghebruken selen*, *Bedinghen*, *f.* 64ra, ähnlich auch *Drie coninghen*, *f.* 87rb).[164] Die Kronen spiegeln eine himmlische Hierarchie wider. Trotz des anfänglichen Versprechens, dass jeder eine himmlische Krone erhalten wird, wird nur eine dreistufige Hierarchie, bestehend aus Märtyrern (niedrigste Krone), Bekennern (mittlere Krone) und Jungfrauen und Lehrern (höchste Krone) beschrieben (vgl. auch das Unterkapitel Die Gleichheit oder Ungleichheit der himmlischen Hierarchie, S. 174).[165]

In den untersuchten Texten werden verschiedene Sünden und Tugenden diskutiert, die zum himmlischen Lohn oder zur Verdammung führen.[166] Häufig wird eine christliche Tugend herausgegriffen, zum Beispiel das Befolgen der Gebote Gottes (vgl. *Sidrac*, Frage 29, S. 53*f*, *Sacramenteliken etene*, *f.* 144va), die Liebe zu Gott (vgl. *Sidrac*, Frage 417, S. 224, *Drie coninghen*, *f.* 102rb), Gutes zu tun (vgl *Lsp.*, I, 29, V. 124-134), Güte gegenüber den Menschen zu zeigen (vgl. *Wraken*, III, 12, V. 1318-1323) oder die Mitchristen zu lieben (=Nächstenliebe, vgl. *Drie coninghen*, *f.* 102rb). Auch Zusammenfassungen verschiedener christlicher Tugenden kommen vor, wie zum Beispiel das Befolgen der Gebote Gottes, die Erwartung der Wiederkunft Christi und das Einhalten der Zehn Gebote (vgl. *Sidrac*, Frage 411, S. 222), die Liebe zu den Mitmenschen, die Abscheu vor Sünden und das Verlangen nach der Seligkeit aller Menschen (vgl. *Tien gheboden*, *f.* 37va), die Bekehrung der ganzen Welt zum Christentum, das Stiften des gesamten Vermögens für die Armen, ein richtiges Urteilsvermögen und die Fähigkeit, Unfrieden in Frieden zu verwandeln (vgl. *Bedinghen*, *f.* 62rb). Von diesen spirituell inspirierten Aufzählungen heben sich die eher „praktischen" – dem Erfahrungsumfeld eines vorrangig aus Laien bestehenden Publikums entsprechenden – Verhaltensregeln zur Sicherung des Seelenheils in *Teesteye* ab: Man soll so leben, wie es jede Woche gepredigt wird und sich gegenüber seinen Mitchristen so verhalten, wie man selbst behandelt werden möchte (vgl. *Teest.*, 28, V. 2401-2414).[167]

---

[164] Auch unterscheidet Jan van Leeuwen drei symbolische Kronen, die sich Beginen durch frommes Verhalten schon zu Lebzeiten verdienen können (vgl. *Tienderhande*, *f.* 117ra), und beschreibt, dass die Kronen der Guten im Himmel symbolisch für die sieben Gaben des Heiligen Geistes stehen (vgl. *Bruederscap*, *f.* 231va). Die sieben Gaben des Heiligen Geistes werden behandelt ab *Bruederscap*, *f.* 231rb. Diese von der Lehre Jans van Ruusbroec unabhängige Behandlung der Gaben, in der Jan van Leeuwen letztendlich seine gesamte Lehre abhandelt, wird besprochen in DELTEIJK 1947, Bd. 1, S. 79-84.

[165] Es war mir nicht möglich, eine Vorlage für die bei Jan van Leeuwen genannte Hierarchie zu identifizieren. Die Zuordnung der höchsten Krone zu den Junfrauen und Lehrern erscheint unorthodox.

[166] Mittelalterliche Lasterkataloge bestehen aus Einzelsünden oder -lastern, Familien oder Listen von Lastern und konkreten Missetaten; Tugendkataloge stellen spiegelbildlich dazu die Tugenden vor. Diese Kataloge sind oft nach übergreifenden Metaphern strukturiert. Die Liste der sieben oder acht Hauptsünden stand relativ früh fest. Bei den Tugenden gab es Variationen in der Kombination verschiedener katechetischer Topoi, wie zum Beispiel den Seligpreisungen aus der Bergpredigt, den Gaben des Heiligen Geistes, dem Beten des Vaterunsers und den antiken Kardinaltugenden Weisheit (*prudentia*), Gerechtigkeit (*iustitia*), Mäßigung (*temperantia*) und Tapferkeit (*fortitudo*). Erst im Hochmittelalter setzte sich die Kombination der drei theologischen Tugenden Liebe (*caritas*), Glaube (*fides*) und Hoffnung (*spes*) (vgl. 1 Kor 13:13) mit den vier Kardinaltugenden in der Scholastik, wie z. B. bei Thomas von Aquin,

Bei der umgekehrten Argumentationsstruktur überwiegen Warnungen gegen die Habgier (*avaritia*), die im Mittelalter neben dem Hochmut (*superbia*) als schwerste Sünde galt (siehe unten, S. 190). Wiederholt wird in den untersuchten Texten das nutzlose Sammeln irdischer Güter verurteilt. Diese Form der Sozialkritik appelliert wahrscheinlich an die Freigiebigkeit der Reichen und dient der Vertröstung der weniger Bemittelten.[168] So lesen wir, dass beim Tod nur zählt, was man für sein Seelenheil getan hat, wie zum Beispiel Almosen zu geben (vgl. u. a. *Sidrac*, Frage 87, S. 83, *Sidrac*, Frage 89, S. 84*f*, *Lsp.*, I, 28, V. 47-57, *Wraken*, III, 17, V. 2321-2330 und V. 2349-2372 und die parallelen Passagen in *Teest.,* 43, V. 3932-3941 und V. 3960-3983, *SH*, IV, 3, 38 (2. Fragment), V. 107-124, *Tienderhande*, *f.* 108ra, *Tien gheboden*, *f.* 41ra).[169] Jan van Boendale spricht die Hoffnung aus, dass man sich das Himmelreich mit Almosen ‚kaufen' könne:

> Die redenen sijn int ghetal
> Daeromme men goet hebben sal
> Dierste es dat ghijt wet
> Datmer gode sal dienen met
> Ende ieghen darme meldelike
> Coepen deweghe hemelrike
> Want god sprect selue dat ghi
> Den minsten doet dat doedi mi (*Lsp.*, III, 132, V. 1-8, ähnlich *Lsp.*, III, 135, V. 53*f*)

Jan van Leeuwen hingegen betont, dass das Himmelreich nicht käuflich ist: *weenense simpelment hemelrike copen jeghen gode, alsoe men een paert oft een coe coept oft een ander dinc, penninc om penninc* (*Richters*, f. 185rb). Im Kontext des Lobs der Caritas und der Armen – ob der echten oder der freiwilligen Armen – einem im Spätmittelalter hochaktuellen religiösen Thema stehen auch diejenigen Passagen, in denen von dem reichen himmlischen Lohn der in dieser Welt

---

durch und wurde auch in auf die religiöse Unterweisung von Laien gerichteten volkssprachlichen Texten rezipiert. Siehe hierzu TRACEY 1999, Sp. 1085-1087.

[167] Da Sünden und Tugenden nicht unmittelbar zur Eschatologie gehören, wird ihre Behandlung in den untersuchten Texten nur grob umrissen. Siehe TRACEY 1999 zu Tugenden und Lastern im Allgemeinen. Siehe PANSTERS 2007, S. 50-54, zu den Kardinaltugenden in der mittelniederländischen Literatur, insbesondere in den Werken Jans van Boendale und der so genannten Antwerpse School. Siehe unten, Kapitel 5.4.2, zur Klassifikation der Sünden.

[168] Vgl. COHN (1962, S. 213): „[...] even the most orthodox preachers [...] reserved their most virulent criticism for the rich and powerful. Particularly significant is the interpretation of the Last Judgment as the day of vengeance of the poor – an interpretation which, developed and elaborated from the thirteenth century onwards [...]. When addressed to the rich it was intended as an exhortation to deal justly and mercifully with the poor and to be liberal in giving alms; when addressed to the poor it was intended not to arouse but on the contrary to pacify and console." Siehe OECHSLIN WEIBEL 2005, S. 131-138, zu diesem Thema bei Berthold von Regensburg.

[169] Das Motiv des Kontrastes zwischen der Nichtigkeit der irdischen Güter und dem Schatz des ewigen Lebens (vgl. *Sidrac*, Frage 180, S. 126*f*, *Teest.*, 28, V. 2504-2507) ist direkt auf das NT zurückzuführen (z. B. Mt 6:19-21, Bergpredigt). Von der gut gemeinten Intention und dem am besten verborgenen Charakter des Almosengebens (vgl. Bergpredigt Mt 6:1-4) ist im Korpus nicht die Rede.

leidenden Armen und der ewigen Verdammung der (habgierigen) Reichen die Rede ist (vgl. *Lsp.*, I, 27, V. 63-76, *Lsp.*, II, 94, V. 64-68).[170] In diesem Sinn weist Jan van Leeuwen wiederholt auf das gute Vorbild der freiwilligen Armut Christi und seiner Jünger als sicheren Weg ins Himmelreich hin (vgl. u. a. *Tien gheboden*, f. 1rb, ebd., 39va, *Tienderhande*, f. 106va-vb).

Viel mehr interessiert sich Jan van Leeuwen jedoch für den himmlischen Lohn der so genannten Armen im Geist, womit er diejenigen zu bezeichnen scheint, die eine besondere Form der Demut zeigen (gegenüber Gott: vgl. *Drie coninghen*, *f.* 84va, gegenüber irdischem Unrecht: vgl. *Tien gheboden*, *f.* 47vb).[171] In *Wraken* (I, 17, V. 1484-1511) ist hingegen nicht von Armen im Geist im übertragenen Sinn die Rede, sondern von ungeschulten Laien.[172] Es wird beklagt, dass trotz der Worte Christi, dass die einfachen und gerechten Unwissenden die wahren Erben des Reiches Gottes seien, die Anzahl derjenigen, die in die Seligkeit eingehen werden, gering sein wird, weil beinahe alle Laien und Kleriker zu viel Wert auf das Wissen dieser Welt legen und damit die Warnung missachten, dass alles Wissen dieser Welt vor Gott Narretei ist (vgl. 1 Kor 3:19). Ähnlich lesen wir in *Teesteye*, dass der einfache, reine Glaube, ohne theologische Ausbildung oder tiefgehende Bibelkenntnis, ausreicht, um den ewigen Lohn zu erlangen (vgl. *Teest.*, 39, V. 3416-3431). Jan van Boendale scheint in diesen Passagen zu thematisieren, dass es ihm nicht um die Vermittlung theologischer Gelehrsamkeit an Laien geht, sondern um eine katechetische Grundlage für eine einfache, aufrechte Ausübung des Glaubens.[173] Diese Thematik finden wir auch bei Jan van Leeuwen. Trotz seiner sehr hohen Ansprüche an die geistliche und christlich-moralische Vollkommenheit, die eher an Geistliche gerichtet sind, betont er Augustinus' Worte, dass den ungelehrten, einfachen Laien das Himmelreich gehöre, während jeder Gelehrte, wenn ihm der richtige Glaube fehle, trotz all seines Wissens in die Höllengrube stürzen wird: *Ya daer dongheleerde sonder boeke ende sonder clergie op clemmen in den hemele, ghelikerwijs dat ons Sente Augustijn sprect ende leert [...]. Mar wij, sprect hi Augustinus, dalen neder met alle onser const inder hellen [...]. Want alle gheleerde conste in boeken die helpet lettel goeds of niet ende oec men dan niet ten eweghen levene [can comen, U. W.], es dat sake dat ons die gheest gods ghebrect* (*Ondersceyt*, *f.* 181va).

---

[170] Mt 5:3: ‚Selig, die arm sind vor Gott; denn ihnen gehört das Himmelreich' (ähnlich auch Lk 6:20). Zur christlichen Caritas und Armensorge siehe ANGENENDT 2009, S. 585-598.

[171] In *Richters* (*f.* 185va-186rb) kritisiert Jan van Leeuwen die Bettelorden, die seiner Ansicht nach nur scheinheilige Arme im Geist sind. Des Weiteren diskutiert er auch im Rahmen des Motivs der Armen im Geist die spirituelle Eingebung durch den unmittelbaren Kontakt mit Gott als höchste Stufe der Gotteserkenntnis (vgl. *Bruederscap*, *f.* 244va). Einen guten Einstieg in die im dreizehnten bis vierzehnten Jahrhundert aktuelle Diskussion um die Armen, ob im materiellen oder im spirituellen Sinn, u. a. bei den Bettelorden, bei Meister Eckhart und anderen deutschen Mystikern, bietet LINGE 1978.

[172] Diese werden als *onnosele* (*Wraken*, I, 17, V. 1486) bezeichnet. Siehe *MNW* (Lemma *Onnosel*). Die ursprüngliche Wortbedeutung „unschuldig" verschob sich nach „einfach im Geist", „zu dumm, um Böses zu verrichten", „unwissend". Da in dieser Passage die Nutzlosigkeit weltlichen Wissens für Laien und Kleriker propagiert wird, scheint es sinnvoll, *onnosele* als Unwissende (im Sinne von ungeschult sein) zu lesen.

[173] In *Teesteye* wird zum Beispiel die Kenntnis der Zehn Gebote vorausgesetzt. Jan kritisiert Wouter für seine diesbezügliche Unkenntnis (vgl. *Teest.*, 29, V. 2547-2552). Siehe DESPLENTER 2010, S. 8.

Die strenge Systematik der scholastischen Siebenerreihe der Tugenden lässt sich in den untersuchten Texten nicht nachweisen. Wir finden unterschiedlich detailliert ausgeführte Reihen von Tugenden, die auf verschiedenen Systemen, wie den vier Kardinaltugenden beziehungsweise den drei theologischen Tugenden (vgl. *Lsp.*, III, 113, V. 25-40, *Lsp.*, III, 114, V. 1237-1239), den Zehn Geboten (vgl. *Lsp.*, I, 45, V. 71-102, *Teest.,* 28-29), den Werken der Barmherzigkeit (vgl. *Sidrac*, Frage 409, S. 221*f*, *Lsp.*, IV, 149, V. 18-34, mit Anklängen an Mt 25:35-36 in *SH* V, VIII, 22, V. 1117-1124, *Bruederscap*, *f.* 227rb), dem Credo (vgl. *Lsp.*, II, 92, V. 24-30) oder individuellen Kombinationen beruhen.[174]

Bei Jan van Boendale spielen neben den aus der Katechese bekannten Reihen (wie den Zehn Geboten oder den Werken der Barmherzigkeit) die vier Kardinaltugenden eine wichtige Rolle. Das heißt, dass die moralisch-ethischen Lebensregeln in Jans van Boendale Werken durch die Aufnahme der vier Kardinaltugenden Einflüsse der antiken Morallehre zeigen, was gut zur praktischen Ausrichtung der Lebensregeln auf eine Gemeinschaft von Laien passt (siehe PANSTERS 2007, S. 51, vgl. REYNAERT 2002, S. 142-151). Im eschatologischen Teil der Fünften Partie spielen Tugendlisten (bis auf einen kurzen Verweis auf die Werke der Barmherzigkeit, die aber als bekannt vorausgesetzt werden, siehe unten, S. 332) keine Rolle, da wie bei Vinzenz von Beauvais der Schwerpunkt auf dem eschatologischen Endzustand liegt. Einzig Jan van Leeuwen zeigt Einflüsse neuerer theologischer Tendenzen, in dem er die Zehn Gebote als christliche Lebensvorschrift zentral stellt, die er ausführlich in zwei Traktaten behandelt (*Tien gheboden* und *Dboec tien gheboden*).[175] Die drei scholastisch-theologischen Tugenden spielen im Korpus für das Seelenheil keine Rolle. Insgesamt haben noch immer die sieben Hauptsünden eine große Bedeutung (siehe unten, S. 190), weshalb relativ selten anhand von Tugenden argumentiert wird.[176]

[174] Die Tugendlisten im *Sidrac* und in *Wraken* scheinen nicht auf einer traditionellen Systematik zu beruhen (vgl. *Sidrac*, Frage 40, S. 58, *Wraken*, III, 12, V. 1204-1462).

[175] Laut DESPLENTER (2010, S. 22) ist Jan van Leeuwen der erste mittelniederländische Autor, der dem Dekalog die gleiche Wertschätzung entgegenbringt, wie es in der lateinischen Tradition schon längere Zeit üblich war. Nach den Reformen des Vierten Laterankonzils (1215), besonders der Festschreibung der jährlichen Beichte, rückte der Dekalog stärker in den Mittelpunkt und wurde besonders von den Bettelorden als moralische Richtschnur geschätzt (ebd., S. 6). Vergleichbare zeitgenössische volkssprachliche Traktate über die Zehn Gebote sind aus der deutschen geistlichen Literatur bekannt. Inwiefern Jan van Leeuwen mit diesen vertraut war, muss noch festgestellt werden (ebd., S. 21-23).

[176] So wird zum Beispiel im *Lekenspiegel* dazu geraten, in den Momenten, in denen man sich zu einer Sünde hingezogen fühlt, der Gabe der Seele zum ewigen Leben zu gedenken und diese von Sünden rein zu halten (vgl. *Lsp.*, III, 119, V. 1-30). Jan van Leeuwen thematisiert das Vermeiden von Sünden als Mittel um ins Himmelreich zu gelangen (vgl. *Bedinghen*, *f.* 51va).

Die Natur der himmlischen Seligkeit

Die mittelalterliche Theologie betrachtete *visio* (Anschauung), *dilectio* (Liebe) und *fruitio* (Freude, Genuss) Gottes als die wichtigsten Akte der geschaffenen Seligkeit der Menschen und Engel im Himmel (siehe OECHSLIN WEIBEL 2005, S. 105). Besonders die Anschauung Gottes wurde von den Theologen teilweise kontrovers diskutiert, im Mittelpunkt standen dabei die Art des Erkennens von Gott und der Zeitpunkt, an dem die Menschen der Gottesschau teilhaftig werden würden.[177]

Wie bereits aufgezeigt, ist im mittelniederländischen Korpus das Hauptcharakteristikum des eschatologischen Himmels der Zustand der Seligkeit. Die systematischste und ausführlichste Beschreibung der Freuden des Himmels innerhalb des Korpus findet sich in der Fünften Partie des *Spiegel Historiael*. Sie bietet trotz ihrer – sowohl aus der schlechten Textüberlieferung als auch Übersetzungsschwierigkeiten Lodewijks van Velthem resultierenden – schlechten Verständlichkeit einen guten Anknüpfungspunkt für die Analyse der Beschreibung der himmlischen Seligkeit im Korpus, da sich viele traditionelle Motive aufzeigen lassen, die auch in den anderen Texten des Korpus – wenn auch weniger systematisch – behandelt werden.

Die größte Freude der Guten im Himmel ist es, das unveränderliche Licht der Wahrheit Gottes zu sehen (= *Visio dei*, vgl. *SH* V, VIII, 28, V. 1417-1432). Sie brauchen nichts Böses mehr zu sehen und sind für immer von Gutem umgeben. Sie erhalten drei Geschenke (*gichten*, *SH* V, VIII, 28, V. 1441): *bekinnesse* (‚Erkennen', *SH* V, VIII, 28, V. 1442), *minne* (‚Liebe', *SH* V, VIII, 28, V. 1443) und *gebruken* (‚Genuss', *SH* V, VIII, 28, V. 1444).[178] Diese Aufzählung geht auf die drei Gaben der Seele in der scholastischen Doteslehre zurück.[179] Es wird ausgeführt, dass Erkennen zu Liebe führt und Erkennen und Liebe zur Gemeinschaft

[177] Siehe WICKI 1999c, OTT 1990, S. 70-81, S. 192-258, allgemein zur Theologie der himmlischen Seligkeit im Mittelalter. Die scholastische Diskussion der himmlischen Seligkeit wird nur in Grundzügen in die Betrachtung einbezogen, da sie durch die untersuchten Autoren nicht in ihrer Komplexität rezipiert wurde.

[178] Das vorhergehende Kapitel 124 des *Speculum Historiale,* in dem die vier Gaben des Körpers (*dotes corporis*) behandelt werden, wird von Lodewijk van Velthem übergangen.

[179] Die einflussreiche Lehre von den *dotes animae* und den *dotes corporis* entstand gegen Ende des zwölften Jahrhunderts in scholastischen Kreisen (siehe WICKI 1954, S. 41, S. 202). Es bestehen Ähnlichkeiten zur Lehre der sieben Seligkeiten der Seele und des Körpers des Anselm von Canterbury (siehe WICKI 1954, S. 202-204). Die *dotes* (Gaben) stehen in engem Zusammenhang mit den Akten der geschaffenen Seligkeit (ebd., S. 229). Die Gaben und Akte werden nicht immer sauber voneinander unterschieden, teilweise wird die Tätigkeit (der Akt) und nicht das grundlegende Prinzip (die Gabe) genannt (siehe WICKI 1954, S. 229). Für die *dotes* werden verschiedene Bezeichnungen verwendet. Die im *Speculum Historiale* (Kapitel 125) verwendeten und von Lodewijk van Velthem auch so übersetzten Bezeichnungen *cognitio, dilectio* und *fruitio* lassen sich auch an anderen Stellen nachweisen (vgl. WICKI 1954, S. 234, bes. Anm. 27). Es würde den Rahmen dieser Arbeit übersteigen, auf weitere Einzelheiten der Doteslehre einzugehen. Sie wird in den anderen Werken des Korpus nicht systematisch rezipiert und Lodewijks van Velthem stark kürzende Bearbeitung lässt vermuten, dass er sie entweder nicht als besonders wichtig empfand, oder ihr spekulativer Charakter sein theologisches Verständnis überstiegen hat. Berthold von Regensburg benennt zwar alle *dotes*, aber sie spielen keine große Rolle (siehe OECHSLIN WEIBEL 2005, S. 126).

mit Gott, denn schon Augustinus habe gesagt, dass alles Streben der Menschheit darauf gerichtet sein solle, Gott zu erkennen (vgl. *SH* V, VIII, 28, V. 1453-1456).[180] Laut dem heiligen Bernhard [von Clairvaux] verschaffe der Genuss Gottes, des Schöpfers aller Dinge, dem Menschen unübertroffene Süße (vgl. *SH* V, VIII, 29, V. 1463-1468).[181] Des Weiteren lesen wir, dass laut dem *Liber de spiritu et anima* des Augustinus das Bestehen der Menschen einen inneren und einen äußeren Sinn habe.[182] Gott sei als Mensch erschienen, um die Menschheit zu heiligen und damit sich die Liebe der Menschen auf ihn richten könne, denn die Weide des Menschen läge in Gott, in seiner fleischlichen und in seiner geistigen Form.[183] Als weitere Freude wird aufgezählt, dass die Unseligen das Leben beenden würden, das die Engel niemals hatten. Denn wie in Augustinus' Buch von der Beichte (*boeke der biechten*, *SH* V, VIII, 29, V. 1502) zu lesen sei, vergesse man wegen großer Freude alle Müdigkeit, folge auf Krankheit Genesung und auf großen Kummer Freude und Vergnügen, wie es auch in den Predigten auf das Hohelied beschrieben sei (vgl. *SH* V, VIII, 29, V. 1501-1510).[184] „Dann werden die Heiligen im Himmel singen: „*Gebenedide, Here, die ziele mijn, / Ende alle die onder mi sijn!*" (‚Mein Herr, segne meine Seele und alle, die unter mir sind', *SH*, V, VIII, 29, V. 1512-1514).[185] Wer in die Schar des himmlischen Gesanges eingeht, dem werden alle Sorgen genommen (vgl. *SH*, V, VIII, 29, V. 1516-1518). Auch wird dort gesungen *Wi sijn verblijt, / Om dat wi leiden onsen tijt / In onsen dagen in oetmoedichede!* (‚Wir sind froh, weil wir Geduld gezeigt haben', *SH*, V, VIII, 29, V. 1519-1521) und *Wi sijn oec comen [...] / Vander doet ter bliscap al /*

[180] Die Beziehung zwischen dem Erkennen Gottes, dem Lieben Gottes und der daraus resultierenden Freude der Guten am Genuss Gottes ist eine in der mittelalterlichen Theologie weit verbreitete Vorstellung (siehe OECHSLIN WEIBEL 2005, S. 113). Lodewijk van Velthem übergeht hier einige Ausführungen im *Speculum Historiale* bezüglich der drei Gaben und der Freuden der Engel.

[181] Im Textkommentar zu *SH* V, VIII, 20, V. 1463 wird angemerkt, dass Lodewijk van Velthem dieses Zitat fälschlicherweise Bernhard zuschreibt, es würde eigentlich Augustinus zugehören: „behooren eigenlijk tot den H. Augustinus (Liber de spiritu et anima, in Patrol. lat., XL, 829)", VANDER LINDEN [ET AL.] 1906-1938, Bd. 3, S. 401. Im *Speculum Historiale* wird dieses Zitat auch Bernhard zugeschrieben und es ist bei ihm auch nachweisbar in: *Sancti Bernardi abbatis clarae-vallensi, Sermones in cantica canticorum, sermo XX. De triplici modo dilectionis, qua Deum diligimus, 3* (Edition: http://www.binetti.ru/bernardus/86_2.shtml, Stand: 21.08.2016). Siehe unten, S. 170, zu Bernhards von Liebe geprägter Vorstellung des Himmels.

[182] Das Mittelniederländisch der Ausführungen über das *Liber de spiritu et anima* (*Vander zielen enten geesten*, *SH*, V, VIII, 29, V. 1470) ist äußerst kryptisch. Das *Liber de spiritu et anima* (PL 40, 779-832) wurde im Mittelalter fälschlicherweise Augustinus zugeschrieben.

[183] Im *Liber de spiritu et anima* wird in der korrespondierenden Passage erklärt, dass die Seele zwei Leben habe, ein Leben im Fleisch und ein Leben in Gott. Gott sei Mensch geworden, damit der Mensch durch ihn vervollkommnet würde. Seit der Menschwerdung könne der Mensch sowohl außerhalb seine Weide finden – im Fleische Christi des Erlösers – als auch innerhalb – in der Göttlichkeit des Schöpfers.

[184] Im *Speculum Historiale* wird auch auf die *Sermones super Cantica Canticorum* des Bernhards von Clairvaux verwiesen. Diesen Teil hat Lodewijk van Velthem ausgelassen (siehe VANDER LINDEN [ET AL.] 1906-1938, Bd. 3, S. 403).

[185] Im *Speculum Historiale* wird Ps 103:1-3 zitiert (‚Lobe den Herrn, meine Seele, / und alles in mir seinen heiligen Namen! / Lobe den Herrn, meine Seele, / und vergiss nicht, was er dir Gutes getan hat: / der dir all deine Schuld vergibt / und all deine Gebrechen heilt'). Die – nicht ganz richtige – Übersetzung in der Fünften Partie bricht nach Ps 103:1 ab.

Die ons ewelijc duren sal! (‚Wir sind vom Tod in ewige Freude gelangt', (*SH*, V, VIII, 29, V. 1522-1524). In der Moralisierung am Ende des Kapitels werden das kurze irdische Leid und die ewige Freude miteinander kontrastiert (vgl. *SH* V, VIII, 29, V. 1525-1528).

Im folgenden Kapitel wird ausgeführt, dass in Augustinus' *boec der questien* (*SH* V, VIII, 30, V. 1530) zu lesen sei, dass das Gefühl des Einsseins mit Gott, der Wahrheit und dem Licht kaum in Worte zu fassen ist (*onsprekelik[er] gebrukelijchede*, *SH* V, VIII, 30, V. 1533).[186] Auch hätte Augustinus in *De Civitate Dei* beschrieben, dass Gott uns dann so vollkommen bekannt sein wird und durch uns so vollkommen erkannt werden wird, dass wir den Heiligen Geist in uns selbst wahrnehmen werden und ein jeder das, was in ihm selber geschehe (das heißt das Wahrnehmen des Heiligen Geistes), in allen anderen wahrnehmen werde, denn das Versprechen des Neuen Himmels und der Neuen Erde beinhalte genau dies: die vollkommene Vereinigung der Guten mit Gott und miteinander (vgl. *SH* V, VIII, 30, V. 1539-1549).[187] Im Zustand der Vereinigung mit Gott wird die Seele wunschlos glücklich sein, denn Gott wird ihr Liebe, Wahrheit, Frieden, Ehre, Ruhe und himmlische Glückseligkeit im Überfluss sein (vgl. *SH* V, VIII, 30, V. 1553-1571). Laut Bernhard [von Clairvaux] wird Gott im Himmel von Gerechtigkeit, Licht, Frieden und Ewigkeit erfüllt sein (vgl. *SH* V, VIII, 30, V. 1572-1575). Abschließend stellt Lodewijk van Velthem fest, dass die himmlische Freude eigentlich unbeschreiblich ist (siehe folgender Unterpunkt).

Zusammenfassend sei festgehalten, dass in der Fünften Partie die himmlische Seligkeit aus dem Erkennen Gottes, der Liebe zu Gott und der Freude des Genusses Gottes besteht. Das Erkennen Gottes – der ewigen Wahrheit und des ewigen Lichtes – ist der wichtigste Aspekt der himmlischen Seligkeit. Der Tod erlöst die Menschen aus dem irdischen Jammertal und führt sie in das ewige Leben. Im Himmel formen alle Guten mit den Engeln und Gott eine Gemeinschaft. Die wichtigste Beschäftigung der Guten und der Engel ist das Preisen Gottes mit Lobgesängen. Die Guten werden in diesem Zustand der Seligkeit wunschlos glücklich sein.

Unsagbarkeitstopos

In mittelalterlichen Jenseitsvisionen sind die Beschreibungen des Himmels meist relativ blass und undetailliert und oftmals wird die Unbeschreiblichkeit der himmlischen Freuden betont (siehe GARDINER 1993, S. xxix). GARDINER (1993, S. xxvi) führt dies auf das grundlegende Problem der Visionäre zurück, eine augenscheinlich unbegreifliche Vision sprachlich zu fassen. Es sei einfacher, die Schrecken der Hölle zu beschreiben, als das Gefühl des Einsseins mit Gott:

[186] Lodewijk van Velthem lässt in diesem Kapitel einen Großteil der in seiner Quelle enthaltenen theologischen Details unübersetzt.

[187] Relativ freie Übersetzung der im *Speculum Historiale* zitierten Passage aus *De Civitate Dei* (22:29).

> The feeling of unity and wholeness is much more profoundly difficult to describe than diversity since language is fundamentally rich in it that it is diverse and unity is ineffable. [...] In other words, with the premise that the bonum perfectum is the unknowable and therefore indescribable, attention turns to the malum perfectum for its reflective values in understanding the ineffable." (GARDINER 1993, S. xxxi)

Als theologische Basis der Unsagbarkeit der himmlischen Seligkeit fungiert der schon in der Bibel angelegte „Geheimnischarakter der zukünftigen Seligkeit" (OTT 2005, S. 645).[188]

Wie wir soeben gesehen haben, beendet Lodewijk van Velthem die Beschreibung der Freuden des Himmels mit der Feststellung, dass das Gefühl des Einsseins mit Gott und des Genießens Gottes sowie die Art und Weise, wie die Guten Gott erkennen werden, schwer zu schildern sind (vgl. *SH* V, VIII, 30, V. 1576-1582). Auch in den anderen Texten des mittelniederländischen Korpus ist diese Unsagbarkeit ein Hauptaspekt der himmlischen Seligkeit.[189] Um der Unvorstellbarkeit der himmlischen Herrlichkeit Ausdruck zu verleihen, ziehen die Autoren Passagen aus der Bibel heran, insbesondere die Briefe des Paulus.[190] Beliebt ist zum Beispiel 1 Kor 2:9 (‚Nein, wir verkündigen, wie es in der Schrift heißt, was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat, was keinem Menschen in den Sinn gekommen ist: das Große, das Gott denen bereitet hat, die ihn lieben'): *Sy selen bliscape hebben die noit oghe en sach no ore en hoerde, no herte en pensde*, *Sidrac*, Frage 417, S. 224 (vgl. *Sidrac*, Frage 134, S. 104, *Wraken* III, 17, V. 2484-2488 und die parallele Passage in *Teest.*, 43, V. 4095-4099, *SH* V, VIII, 32, V. 1663-1666).[191] So zeigt Jan van Boendale am Ende des *Lekenspiegel* eine gewisse Scheu davor, die Seligkeit des Himmels zu schildern (vgl. *Lsp.*, IV, 150, V. 17-32).[192] Diese Passage fängt mit dem typischen Motiv der fehlenden Worte für die unbeschreiblichen Freuden des Himmels an und endet nach nur wenigen Zeilen mit der Begründung, dass diese Materie zu anspruchsvoll wäre und es niemandem zukomme, sich darüber ausführlich auszulassen: *Nieman daertoe en doech / Dat hi hier af iet vele sprake / Want si es te hoghe die zake* (*Lsp.*, IV, 150, V. 30-32, vgl. *Lsp.*, I, 3, V. 21-23). Damit endet der *Lekenspiegel* nach dem Jüngsten Gericht relativ abrupt und es besteht trotz der insgesamt positiven eschatologischen Perspektive des *Lekenspiegel* ein Ungleichgewicht zwischen den ausführlichen Beschreibungen der Hölle und des Fegefeuers

---

[188] Berthold von Regensburg setzt für den Unsagbarkeitstopos traditionelle Bibelstellen wie 1 Kor 2:9, 1 Kor 13:12, Joh 21:25 und Jes 64:3 ein (siehe OECHSLIN WEIBEL 2005, S. 103).

[189] So auch in den deutschen Predigten Bertholds von Regensburg (siehe OECHSLIN WEIBEL 2005, S. 103).

[190] Keiner der drei mittelniederländischen Autoren setzt den Unsagbarkeitstopos in einem ähnlichen Umfang wie Berthold von Regensburg zur Unterstützung des moralischen Anliegens ein (vgl. OECHSLIN WEIBEL 2005, S. 103-105). Das könnte dadurch erklärt werden, dass Berthold theologisch und rhetorisch besser geschult war.

[191] In diesem Zusammenhang steht auch die Bemerkung bei Jan van Leeuwen, dass die himmlische Herrlichkeit größer ist, als sich alle Heiligen auf der Erde zusammen vorstellen oder wünschen können: *Ende oec noch meer daer boven, soe heeft daer een ieghewelke heyleghe meerre vroeuden ende glorioser blijscap, ja dan alle heyleghen hier te samen souden moghen willen of begheren* (*Ghetuge*, *f.* 169ra).

[192] Es sei angemerkt, dass Jan van Boendale in *Teesteye* und *Wraken* nicht vor einer detaillierten Beschreibung der Freuden des Himmels zurückschreckt.

und dem Fehlen einer Beschreibung der Freuden des Himmels. Dies könnte darauf hinweisen, dass Jan van Boendale größeres Vertrauen in die abschreckende Wirkung der Beschreibung der Peinstätten als Anreiz für die Besserung des Lebenswandels seines Publikums setzte. Es ist jedoch nicht auszuschließen, dass er durch die Antiklimax des Verweises auf die Unvorstellbarkeit der Seligkeit im Himmel das Verlangen bei seinem Publikum schüren wollte, selbst in diese Herrlichkeit aufgenommen zu werden (ähnlich dem modernen Cliffhanger-Effekt). Dies könnte zumindest die Intention Lodewijks van Velthem in einer Moralisierung in der Fünften Partie sein, in der er schreibt, dass es einfacher ist, in die Freuden des Himmels aufgenommen zu werden, als sie zu beschreiben: *Wat es dese[r] glorie bediede / Deser sekere heyliger liede: / Het waer vele lichter volgen hare, / Dan te vertrecken openbare* (*SH* V, VIII, 32, V. 1639-1642).

Jan van Leeuwen zieht in *Bruederscap* das Pauluswort 2 Kor 12:3-4 heran, in dem der Geheimnischarakter der Welt Gottes im Mittelpunkt steht (vgl. *Bruederscap*, *f.* 245vb-246ra).[193] Er schreibt, kein gewöhnlicher Sterblicher könne sehen oder fühlen, was Paulus gesehen hat, und selbst Paulus hatte solche Ehrfurcht, dass er den dritten Himmel nicht beschrieben hat, weil sich der höchste zu Lebzeiten erreichbare spirituelle Zustand der geistigen Entrückung zu Gott wie das Licht einer Kerze zur Sonne oder ein Wassertropfen zum Ozean verhalte (vgl. 1 Kor 13:12, ähnlich auch in *Bedinghen*, *f.* 64rb).[194] In *Bedinghen* erklärt er, dass er über die himmlische Seligkeit nicht viel Nützliches sagen könne, weil auf der Beschreibung der Sensation des geistigen Sehens Gottes ein Verbot ruhe und diese Erfahrung das Begriffsvermögen aller geschaffenen Wesen – auch der Engel – übersteige (vgl. *Bedinghen*, *f.* 64vb-65ra, ähnlich *Inval*, *f.* 73r, *Bruederscap*, *f.* 216vb-217ra, *Drie coninghen*, *f.* 100rb). Deshalb würde es niemandem etwas nützen, wenn er dieses Thema weiter verfolgen würde, denn zum einen dürfe man kein schriftliches Zeugnis göttlicher, verborgener Dinge ablegen (vgl. 2 Kor 12:4), zum anderen würde er sich damit in den Verdacht der Ketzerei bringen.

Die Gottesschau (*Visio dei*)

Die Vorstellung der unmittelbar nach dem Tod möglichen geistigen Schau Gottes durch die Seele entwickelte sich in der Hoch- und Spätscholastik aus einer schmalen biblischen Grundlage (Mt 5:8 und 1 Kor 13:12, siehe ANGENENDT 2009, S. 745):

> Die Glückseligkeit, bei Gott zu sein, als beseligende Schau (visio beatifica) aufzufassen, war von der biblischen Tradition her nicht selbstverständlich, kam vielmehr von der griechisch-platonischen Denkwelt her, derzufolge „die Erkenntnis der höchsten Wirk-

[193] Paulus spricht in 2 Kor 12 über sich selbst in der dritten Person: ‚Und ich weiß, dass dieser Mensch in das Paradies entrückt wurde; ob es mit dem Leib oder ohne den Leib geschah, weiß ich nicht, nur Gott weiß es. Er hörte unsagbare Worte, die ein Mensch nicht aussprechen kann.'

[194] Im weiteren Verlauf des Traktats beschreibt Jan van Leeuwen folgerichtig nicht den dritten Himmel, sondern drei Stufen der geistigen (mystischen) Entrückung (vgl. *Bruederscap*, *f.* 246ra-rb).

> lichkeit das dem Menschen spezifische Ziel und die Quelle seines höchsten Glücks ist"; genaugenommen betraf diese Seligkeit gar nicht den Menschen, sondern „die Seele allein ohne Körper". [...] Während die östliche Theologie die Schau auf den menschgewordenen und verherrlichten Gottessohn bezog, den die Seligen nach der Auferstehung mit verherrlichten Augen anschauen würden, betonte der Westen mehr die Geistlichkeit. Es ist wohl dem „durch Augustinus vermittelten Einfluß des Neoplatonismus zuzuschreiben..., die Gottesschau als rein geistige Schau aufzufassen, die sofort nach dem Tod von der entkörperlichten Seele erfahren werden kann und zu der die Auferstehung des Leibes kaum noch etwas Wesentliches beizutragen vermag". (ANGENENDT 2009, S. 745)

In der Lehre wurde festgeschrieben, dass die Seelen der Heiligen nach dem Tod direkt in den Himmel aufgenommen werden, wo sie die Sicht Gottes genießen, und die Seelen der Verdammten in die Hölle (siehe MCGINN 2000b, S. 387, vgl. DINZELBACHER 2001, S. 110*f*, unten, Kapitel 5.4.3). Festgeschrieben wurden diese Punkte während des Konzils von Lyon (1274) und in der Bulle *Benedictus Deus* (29. Januar 1336, Papst Benedikt XII.) als Reaktion auf die Kontroversen um die Predigten des Papstes Johannes XXII., in denen vom Seelenschlaf die Rede war. Ob ein Unterschied zwischen der *visio dei* vor und nach dem Jüngsten Gericht besteht, wie einige Theologen annahmen, legte Benedikt nicht fest (siehe MCGINN 2000b, S. 387, DINZELBACHER 2001, S. 97, OTT 2005, S. 642*f*).[195]

Ähnlich wie oben bezüglich der Fünften Partie beschrieben, ist in den anderen Texten des Korpus das Erkennen oder die Anschauung Gottes ein wichtiger Aspekt der himmlischen Seligkeit. So ist zum Beispiel im *Sidrac* zu lesen, dass die Verehrung und die Anschauung Gottes das Einzige ist, wonach die Guten im Himmel verlangen (*ende en roken anders dincx dan anebeden ende aenscouwen Gode ende dien loven, Sidrac*, Frage 415, S. 224).[196] Auch bei Jan van Leeuwen ist das ewige Leben durch die Anschauung Gottes charakterisiert (*Want daer selen wy altoes onsen eeneghen heere Jhesum Cristum [...] scauwen ende sien boven ons*, *Bedinghen*, *f.* 63vb). Die Ausnahme bilden einige Texte Jans van Boendale, nämlich der *Lekenspiegel*, *Wraken* und *Teesteye*. Zwar wird die Gottesschau im *Lekenspiegel* als wichtiger Aspekt der himmlischen Seligkeit genannt (vgl. *Lsp.*, III, 127, V. 33-42), aber der Aspekt der himmlischen Gemeinschaft mit Gott in Liebe scheint in diesen Texten wichtiger zu sein (siehe folgendes Unterkapitel).

Im *Lekenspiegel* hat es den Anschein, als ob die Möglichkeit der Gottesschau erst nach dem Jüngsten Gericht besteht (vgl. *Lsp.*, III, 127, V. 37-42). Lodewijk van Velthem und Jan van Leeuwen hingegen scheinen der Auffassung der sofortigen Gottesschau anzuhängen. In der

---

[195] Augustinus ging von einem Unterschied zwischen dem Zustand der Glückseligkeit vor und nach dem Jüngsten Gericht aus (siehe OTT 1990, S. 70). Thomas von Aquin vertrat den Standpunkt, dass die Guten sofort die vollkommene Gottesschau genießen: die Wiedervereinigung mit dem Körper wird zwar die Freude der Guten erhöhen, hat aber keine Auswirkung auf die Gottesschau (siehe MCDANNEL & LANG 1988, S. 91, vgl. OTT 1990, S. 194, WICKI 1999c).

[196] Durch die Erkenntnis Gottes erhalten die Seelen Weisheit. Nach dem Jüngsten Gericht werden die Seelen voller Freude, Weisheit und Schönheit, das heißt vollkommen sein (vgl. *Sidrac*, Frage 415, S. 224).

Fünften Partie wird beschrieben, dass die Bösen nach dem Jüngsten Gericht nie wieder das Licht Gottes oder die mit ihren Körpern wiedervereinten Seelen der Guten sehen können, die Guten aber weiterhin die Bösen – und implizit das Licht Gottes (vgl. *SH* V, VIII, 32, V. 1675-1680). Daraus könnte abgeleitet werden, dass die Guten sofort nach dem Tod die Gottesschau genießen.[197] Bei Jan van Leeuwen ist die Gottesschau nicht nur vor dem Jüngsten Gericht möglich, sie scheint Auserwählten, wie Paulus, schon zu Lebzeiten gewährt worden zu sein (*wert hi [Paulus, U. W.] ghevoert inden derden hemel [...] daer niemant met hem selven toe comen en mach noch en can*, *Seven teekenen*, *f.* 52ra, vgl. *Bruederscap*, *f.* 244va).[198] Es ist nicht auszuschließen, dass die Unterschiede im Korpus darauf beruhen, dass diese Frage in der kirchlichen Theologie noch nicht endgültig geklärt war.

Die scholastische Diskussion über die Art der Gottesschau, ob sie mittelbar oder unmittelbar sein wird und ob es sich um eine Form des Sehens oder eine Form der Erkenntnis handelt, hat weder bei Jan van Boendale noch bei Lodewijk van Velthem einen nennenswerten Niederschlag gefunden. [199] Die Art des Sehens Gottes wird nur im *Sidrac* mit der biblischen Bildsprache vom Sehen Gottes von Angesicht zu Angesicht (vgl. 1 Kor 13:12) präzisiert (*Die ziele [...] sal sijn voer Gode aenscouwende aenschijn iegen aenscijn*, *Sidrac*, Frage 41, S. 58*f*).[200] Lodewijk van Velthem beschreibt die Gottesschau als das Anschauen des unveränderlichen, vollkommenen, der Sonne gleichenden Lichtes der Wahrheit Gottes, wodurch die Guten verklärt werden und sich fortwährend im Zustand der Glückseligkeit befinden (vgl. *SH* V, VIII, 28, V. 1417-1432, ähnlich *SH* V, VII, 5, V. 330-333). Trotz des Bezugs auf eine in dieser Diskussion grundlegende Passage in *De Civitate Dei* (22:29) wird in der Fünften Partie nicht weiter darauf eingegangen, ob das Sehen Gottes auch nach der Wiedervereinigung mit dem Körper ein rein geistiger Akt des Erkennens sein wird, oder ob dann die Guten Gott mit ihren körperlichen Augen sehen werden (vgl. *SH* V, VIII, 30, V. 1539-1549, siehe oben, S. 162).

Nur Jan van Leeuwen behandelt die Natur des Sehens bei der Gottesschau ausführlich. Er unterscheidet in *IX choren* nach dem Jüngsten Gericht zwischen dem Sehen im Himmel mit körperlichen Augen und mit geistigen Augen, wobei die geistige Schau nur auf Gott gerichtet

---

[197] Der Punkt des Sehens des Lichts Gottes wird bezüglich der Guten im Text nicht wiederholt. Gott und die Gottesschau sind in der Fünften Partie stark mit Begriffen des Lichts verbunden, so auch bei Jan van Leeuwen (siehe unten).

[198] Jan van Leeuwen spricht nicht nur traditionell Paulus die unmittelbare Gottesschau zu Lebzeiten im Zustand der Entrückung zu (vgl. OECHSLIN WEIBEL 2005, S. 107), sondern vergleicht auch die mystische Schau auf Erden mit der Gottesschau im Himmel (siehe DELTEIJK 1947, Bd. 1, S. 76-78).

[199] Abgesehen davon, ob die untersuchten mittelniederländischen Autoren alle Feinheiten der scholastischen Diskussion kannten, ist es nicht wahrscheinlich, dass die Mehrheit ihres Publikums diese Diskussion hätte nachvollziehen können. Vgl. OECHSLIN WEIBEL (2005, S. 107*f*): „Berthold ist [...] auf die Gottesschau als Erkenntnis kaum eingegangen. Er bevorzugt eine ausgesprochene „Terminologie des Sehens", die sich eng an die diesbezügliche biblische Ausdrucksweise anlehnt. [...] Zudem muss bedacht werden, dass die scholastische Argumentation kaum geeignet gewesen wäre, die Schau Gottes den Zuhörern/Lesern näher zu bringen. Eine sich mehr an die biblisch-bildliche Ausdrucksweise haltende Formulierung war sicher einprägsamer."

[200] Ähnliche Formulierungen bei Jan van Leeuwen in *Ghetughe*, *f.* 142va, *f.* 155va, *Ongherechticheit*, *f.* 114rb.

ist (vgl. *IX choren*, *f.* 79ra-79va). Er erklärt, dass die Guten nach der körperlichen Wiederauferstehung die verherrlichten Körper Christi, Marias und aller Heiligen mit ihren körperlichen Augen sehen werden. Wenn Ijob sage, er werde mit seinen sterblichen Augen nach seinem Tod Gott sehen, meine er, dass er den verherrlichten, körperlichen Christus mit seinen körperlichen Augen im Himmel sehen werde, nicht aber Gott selbst, denn dies ist weder im Diesseits noch im Jenseits möglich.[201] Jan van Leeuwen fasst demnach das Sehen Gottes im Himmel als geistiges Sehen auf. Er nennt dieses geistige Sehen in einem anderen Traktat ‚das Sehen Gottes mit dem Geist' (*daer men gode altoes van aensichten te aensichten metten gheest sonder middel scout ende siet*, *Ghetuge*, *f.* 142va). Die von Jan van Leeuwen vorgenommene Differenzierung zwischen dem körperlichen und dem geistigen Sehen Gottes könnte auf Augustinus zurückgehen. Dieser unterscheidet zwischen der Gottesschau *per fidem* (durch den Glauben = geistiges Sehen) und *per speciem* (durch Anschauen = den körperlichen Augen) (siehe FORSTER 1957-1963, Sp. 586). Laut Augustinus nimmt die Seligkeit nach dem Jüngsten Gericht deswegen zu, weil die Guten Gott dann mit ihren körperlichen Augen sehen können, das heißt unmittelbar „von Angesicht zu Angesicht" (1 Kor 13:12), obwohl dieser reiner Geist ist (siehe OTT 1990, S. 219).[202] Mehr als die Gottesschau im Himmel nach dem Tod interessieren Jan van Leeuwen jedoch die Möglichkeiten der Erkenntnis Gottes zu Lebzeiten, wobei er durchaus theologisch unorthodoxe Aussagen macht, die jedoch eher seiner fehlenden theologischen Ausbildung und seiner unbeholfenen Ausdrucksweise geschuldet sind, als dem Wunsch entspringen, der kirchlichen Lehrmeinung zu widersprechen (siehe AXTERS 1943, S. lx*f*, LIEVENS 1978-2004, Sp. 509).

Sowohl bei Lodewijk van Velthem (vgl. *SH* V, VIII, 30, V. 1537) als auch bei Jan van Leeuwen ist Gott (und die Gottesschau) mit Begriffen des Lichts verbunden.[203] Die Vorstellung, dass Gott Licht ist, entspricht einer alten christlichen Tradition, die unter anderem auf den verklärten Christus in Mt 17:2 zurückzuführen ist, und die in der Scholastik großen Anklang fand (siehe MCDANNEL & LANG 1988, S. 80-84). Auch die Beschreibung des Empyreums als Ort des Lichts in Dantes *Commedia* beruht auf dieser Tradition (ebd. S. 85). Besonders ausgeprägt ist die Lichtmetaphorik in Jans van Leeuwen Traktat *Ghetuge*, in dem er die

[201] Vgl. Ijob 19:26-27: ‚Ohne meine Haut, die so zerfetzte, und ohne mein Fleisch werde ich Gott schauen. Ihn selbst werde ich dann schauen; meine Augen werden ihn dann sehen, nicht mehr fremd.'

[202] Die Art, der Zeitpunkt und das eventuelle Wachstum der Gottesschau wurden ab der Hochscholastik kontrovers diskutiert (siehe OTT 1990, S. 71-84, S. 217-258, vgl. MCDANNEL & LANG 1988, S. 88-94, FORSTER 1957-1963, WICKI 1999c).

[203] Zu Jan van Leeuwen wurde schon verschiedentlich sein Bezug auf Pseudo-Dionysius' Paradox von Gott als Licht *und* Dunkelheit in Bezug auf die mystische Gottesschau angemerkt (siehe DELTEIJK 1947, Bd. 1, S. 73). Vgl. LIEVENS (1978-2004, Sp. 508*f*): „Mit Ps. Dionysus sagt J. v. L. *dat god woent in enem ontoegancliken lichte, dat god is ene pure donkerheit*; wir kennen ihn eher *met niete dan met iete* (in der Verneinung als der Bejahung), denn Verstand und Wille sind unzugänglich. Gott spricht selbst nur im Wesensgrund der Seele." Auch eine Beeinflussung durch die mittelniederländische Mystikerin Hadewijch, deren Bildsprache stark von Bernhards von Clairvaux Lichtmetaphorik geprägt ist, ist gut denkbar (zur Lichtmetaphorik bei Hadewijch siehe REYNAERT 1974, vgl. VAN OOSTROM 2006, S. 420).

Gottesschau unter anderem als *gloriosen invlote der heylegher glorioser doerschinegher claerheyt der onbegripeleker drieheyt gods* (*Ghetuge*, *f.* 160ra) bezeichnet. An anderer Stelle lesen wir bei Jan van Leeuwen, dass der Mensch erst im Angesicht des Lichts Gottes zur vollständigen Erkenntnis gelangen kann (*Soe moet ons god hen selven sonder middel openbaren, eer wy nemmermeer te gronde gheweten of ghesmaken moghen wat god es in sijn eeweghe rike. Ende dit ghetughet ons oec Davit de prophete wel. Heere, spreect hy, in dinen lichte soe selen wie sien dat licht*, *Inval*, *f.* 71r).[204] Jan van Leeuwen mahnt, freiwillig die Dunkelheit der Sünden hinter sich zu lassen, um den Lohn des Lichts der himmlischen Gnade nicht zu verlieren (*Ende wouden wy vrylic alle donckerheit der sonden laten ende keerden wy onse redeleke oeghe op gode, wy ontfinghen seker dat licht der gracien. Alsoe Johannes spreect: Dlicht schijnt inder deemsternissen ende die duemsternisse en begripes niet*, *Woedegher minnen*, *f.* 80rb).[205]

Liebe und Genuss – die Freude der Gemeinschaft mit Gott

Die biblische Grundlage der vollendeten himmlischen Liebe ist 1 Kor 13, 8-10.[206] Die mittelalterliche Theologie sieht einen kausalen Zusammenhang zwischen der wachsenden Erkenntnis Gottes und der Zunahme der himmlischen Liebe.[207] Die scholastische Beziehung zwischen dem Erkennen Gottes und der daraus resultierenden Liebe spielt jedoch nur in der Fünften Partie eine Rolle, in der als zweite Gabe der himmlischen Seligkeit die aus dem Erkennen Gottes hervorgehende Liebe genannt wird (*minne*, *SH* V, VIII, 28, V. 1443).[208] In den anderen Texten des Korpus ist die Liebe im Himmel an sich und die Freude des Genusses Gottes – an seiner Anschauung und an seiner Lobpreisung – dennoch wichtig. Im *Lekenspiegel*, in *Wraken* und *Teesteye* ist sie sogar wichtiger als die Gottesschau.

Im *Sidrac* wird die Herrlichkeit des Himmels anhand der seit Anselm von Canterbury und dem ihm nachfolgenden Honorius Augustodunensis verbreiteten Lehre von den sieben Seligkeiten des Körpers und der Seele (*beatitudines animae et corporis*) erklärt, die der scholastischen Doteslehre vorausging (siehe WICKI 1954, S. 203). Es handelt sich um die folgenden Seligkeiten: „Für die Seele sapienta, perfecta dilectio dei et proximi, concordia, potestas, honorantia,

---

[204] Vgl. Ps 36:10: ‚Denn bei dir ist die Quelle des Lebens, in deinem Licht schauen wir das Licht.'

[205] Vgl. Joh 1:5: ‚Und das Licht leuchtet in der Finsternis und die Finsternis hat es nicht erfasst.'

[206] 1 Kor 13, 8-10: ‚Die Liebe hört niemals auf. Prophetisches Reden hat ein Ende, Zungenrede verstummt, Erkenntnis vergeht. Denn Stückwerk ist unser Erkennen, Stückwerk unser prophetisches Reden; wenn aber das Vollendete kommt, vergeht alles Stückwerk.' Auch Gott wird nach 1 Joh 4:8 (‚Wer nicht liebt, hat Gott nicht erkannt; denn Gott ist Liebe') und 1 Joh 4:16 (‚Wir haben die Liebe, die Gott zu uns hat, erkannt und gläubig angenommen. Gott ist die Liebe, und wer in der Liebe bleibt, bleibt in Gott und Gott bleibt in ihm.') oft als Liebe bezeichnet (vgl. OECHSLIN WEIBEL 2005, S. 112).

[207] Siehe OECHSLIN WEIBEL (2005, S. 113): „Nach der mittelalterlichen Theologie wird ihre Intensität zunehmen bei gleichzeitigem Wegfall jeder Unvollkommenheit. Die Liebe folgt dem Erkennen. ‚Wie der Glaube auf Erden die übernatürliche Tugend der Liebe bestimmt, so die visio beatifica des Jenseits die vollendete caritas, mit der die Heiligen Gott lieben und seinen Besitz genießen (fruitio, gaudium).'"

[208] Vgl. OECHSLIN WEIBEL (2005, S. 113): „Berthold hat diese Beziehung zwischen der Erkenntnis und der Liebe nur gerade in einer Predigt zur Sprache gebracht, ohne sie näher zu kommentieren [...]."

gaudium, securitas; für den Leib: pulchritudo, velocitas, fortitudo, libertas, voluptas, sanitas, immortalitas. (ebd., S. 30, Anm. 61)" In Frage 417 des *Sidrac* werden sowohl die sieben Seligkeiten des Körpers als auch die sieben Seligkeiten der Seele im Himmel genannt, die abstrakten Konzepte aber nicht weiter erklärt. Der Körper wird durch *scoenheit, lichtheit, cracht, vriheit, bliscap, gesonde, ewelijc leven* (‚Schönheit', ‚Schnelligkeit', ‚Kraft', ‚Freiheit', ‚Freude', ‚Gesundheit' und ‚ewiges Leben', *Sidrac*, Frage 417, S. 224) verherrlicht und die Seele durch *wijsheit, vrienscap, eendrachticheid, genade, ere, sekerheit ende vroude* (‚Weisheit', ‚Freundschaft', ‚Eintracht', ‚Gnade', ‚Ehre', ‚Sicherheit' und ‚Freude', *Sidrac*, Frage 417, S. 224). Die Aufzählung stimmt bis auf die Nennung von Gnade, die im *Sidrac* anstelle von Ehre (*honorantia*) steht, mit der oben genannten Reihe überein.[209] In einer anderen Aufzählung himmlischer Freuden im *Sidrac* finden wir sehr bildhafte Vergleiche: die Seelen werden niemals alt, sie sind wunschlos glücklich, sie sind wie junge Kinder, schnell wie Vögel, leicht wie der Wind, weiß wie Schnee, hell wie die Sonne, weise wie Engel, angesehen wie Könige, treu wie die Liebe, gesund und vollkommen wie das Feuer und tausend Jahre im Himmel vergehen schneller als eine irdische Stunde (vgl. *Sidrac*, Frage 392, S. 212).[210] Ähnlichkeiten zu dieser Textstelle weist *SH* V, VIII, 32, V. 1639-1662 auf.[211] Zunächst wird dort die Frage gestellt: Wie wird es dort sein in der Ewigkeit, dem Zustand ohne Traurigkeit, der ewigen Freude, der Angstlosigkeit, der vollkommenen Seligkeit? Die Antwort lautet: Es wird dort eine ungemeine Freude herrschen, die die Erfüllung aller Hoffnung ist! Jeder Winkel der Glückseligen – sowohl ihre Seelen als auch ihre Körper – wird von Herrlichkeit erfüllt sein. Die Freude wird im Überfluss vorhanden sein und alles übersteigen, was man sich vorstellen oder wünschen kann.

---

[209] Die Frage 417 des *Sidrac* geht direkt auf das *Elucidarium* zurück (siehe VAN TOL 1936, S. xxviii). Anders als im mittelniederländischen *Vers-Lucidarius* (V. 6058-6169) wurde die im *Lucidarius* vorhandene biblische Erläuterung der einzelnen Seligkeiten weggelassen. Auch Berthold von Regensburg nennt die Lehre der sieben Seligkeiten in einer seiner Predigten, zählt aber anstelle der Seligkeiten eine Anzahl von Antithesen auf, in denen alles irdische Ungemach und Übel negiert wird (siehe OECHSLIN WEIBEL 2005, S. 124*f*).

[210] Antithesen sind „eine geläufige Formel zur Schilderung des Himmels", die „gerne als Stilmittel in der alt- und mittelhochdeutschen Dichtung angewandt" wurden und „wohl über Augustinus, Eingang in die lateinische und deutsche Predigt des Mittelalters" fanden (Zitate OECHSLIN WEIBEL 2005, S. 125). Die im *Sidrac* genannten Freuden *nemmermeer verlanc hebben noch ouden* (*Sidrac*, Frage 392, S. 212) ähneln m.A. nach den bei Berthold von Regensburg genannten Antithesen ‚Jugend ohne Alter' und ‚Erfüllung aller Wünsche' (vgl. OECHSLIN WEIBEL 2005, S. 124). Bezüglich der auch bei Berthold zu findenden Verheißungen im *Sidrac* ‚niemals alt werden', ‚wie junge Kinder sein' und ‚tausend Jahre vergehen wie eine Stunde', führt OECHSLIN WEIBEL (2005, S. 128) aus, dass das Versprechen des Aufhebens der Zeit und der Altersunterschiede traditionell ist, aber die Bezeichnung als Kinder von der üblichen Vorstellung der Auferstehung im Alter von etwa 33 Jahren (vgl. *De Civitate Dei*, 22:15) abweicht. Wunschlos glücklich zu sein, bedeute bei Berthold insbesondere, dass die Seele nur Wünsche hat, die mit dem Willen Gottes übereinzustimmen; dies ist erst nach der Befreiung vom irdischen Körper möglich (siehe OECHSLIN WEIBEL 2005, S. 129). Die Bezeichnung ‚weiß wie Schnee' könnte sich auf die Vorstellung der Schönheit und des Leuchtens der Guten durch die Verklärung im Himmel beziehen (ebd., S. 144*f*), oder auf Bibelstellen wie Ps 51:9, Jes 1:18, Klgl 4:7, Dan 7:9, Mt 28:3, Mk 9:3, Offb 1:14.

[211] Diese etwas kryptische Passage ist eine sehr freie Übersetzung des *Speculum Historiale*, in dem aus dem Anfang von *De Civitate Dei* 22:30 zitiert wird. Die Gemeinsamkeit mit dem *Sidrac* besteht in der Nennung von Antithesen, die auf den Anfang von *De Civitate Dei* 22:30 zurückzuführen sind.

Wie schon bezüglich des Unsagbarkeitstopos angemerkt, ist die Beschreibung der himmlischen Freuden im *Lekenspiegel* äußerst knapp gehalten. Obwohl Jan van Boendale für den *Lekenspiegel* gerne auf den *Sidrac* zurückgreift, hat er diesem das abstrakte Konzept der sieben himmlischen Seligkeiten nicht entnommen, sondern zählt als einzige himmlische Freuden das Eingehen der Guten in die Herrlichkeit Gottes (mit Bezug auf das Motiv der Einladung zum himmlischen Mahl) und den gemeinsamen Gesang der ewigen Gemeinschaft – bestehend aus Christus dem König, Maria, den Engeln, den Heiligen und allen Freunden Christi – auf (vgl. *Lsp.*, IV, 150, V. 17-32). Die Beschreibung der himmlischen Freuden in *Wraken* scheint hingegen an den *Sidrac* angelehnt zu sein:[212]

> Daer es die overste salichede /
> Ende die overste blijscap mede /
> Vrijheit / karitate / gherechticheit
> Ende ewelike sekerheit /
> Des ghenuechte ende scoenheit met
> Al es in ewicheit gheset.
> Daer es vroude / ere ende claerheit,
> Scoenheit / minne / eendrachticheit /
> Weldich leven in rasten fijn
> Dies nemmermeer inde en sal sijn /
> Ende nemmermeer nacht en luuct /
> Ende elc sijns herten wil ghebruuct.
> (*Wraken*, III, 17, V. 2465-2476, parallele Passage in *Teesteye* 43, V. 4076-4087)

Laut *Wraken* (und *Teesteye*) leben die Glückseligen im Himmel in äußerster Seligkeit und höchster Freude. Es herrschen dort Freiheit, Liebe (*karitate*), Gerechtigkeit und Ruhe (bzw. Frieden), Helligkeit, Schönheit, Liebe (*minne*) und Eintracht und Ruhe. Im Himmel wird es niemals Nacht und ein jeder lebt nach dem Willen seines Herzens.[213] In der anschließenden Moralisierung wird der gemeinschaftliche Aspekt des ewigen Lebens betont: Die Leser sollen ihr Verhalten bessern, damit sie ihren Platz in der schon im Himmel befindlichen Gemeinschaft der Guten einnehmen können und gemeinsam in die ewige Freude, die Gott den Menschen bereitet hat, eingehen können (vgl. *Wraken*, III, 17, V. 2477-2490, parallele Passage in *Teest.*, 43, V. 4088-4101). Die systematischeren Beschreibungen der Seligkeit im Himmel im mittelniederländischen Korpus sind zwar teilweise an zeitgenössisch in der Scholastik diskutierte Konzepte wie der Doteslehre angelehnt, aber auch ältere Konzepte wie die Lehre von

---

[212] In *Wraken* handelt es sich um keine wirklich systematische Auflistung, und es werden weniger Punkte genannt, aber es gibt signifikante Überschneidungen mit den im *Sidrac* genannten sieben Seligkeiten des Leibes und der Seele und eine relativ wörtliche Übereinstimmung bezüglich des Unsagbarkeitstopos.

[213] In *Teesteye* (43, V. 4087) steht *elc sijns Heren wille ghebruuct*, das heißt jeder lebt nach dem Willen Gottes, was der traditionellen Vorstellung entspricht.

den sieben Seligkeiten der Seele und des Körpers finden Eingang, ebenso wie ungeordnete Aufzählungen positiv besetzter Superlative, die den Lesern die Herrlichkeit des Himmelreiches bildhaft machen.[214]

In einigen der untersuchten Texte wird die Freude der Gemeinschaft der Guten im Himmel durch das Bild des gemeinsamen musikalischen Lobpreisens Gottes konkretisiert.[215] Diese traditionelle Vorstellung geht auf die himmlische Liturgie in der Offenbarung zurück.[216] Während die Glückseligkeit im vergeistigten Himmel eines Scholastikers wie Thomas von Aquin aus der bewegungslosen Betrachtung Gottes besteht, findet sich in vielen volkstümlicheren Darstellungen das Motiv der himmlischen Musik.[217] So finden wir auch im *Lekenspiegel* eine wahrscheinlich an Offb 14:14 angelehnte Vorstellung des Himmels (siehe MAK 1959a, S. 242):

> Die ghemeenscap in hemelrike
> Daert al sal comen tere scaren
> Die goede kindre op ertrike waren
> Ende den lamme selen volghen na
> Ende singhen lude alleluya (*Lsp.*, II, 88, V. 238-242, vgl. *Lsp.*, III, 119, V. 27-30)

Um eine weitere Anspielung auf die Johannesoffenbarung könnte es sich bei dieser Passage bei Jan van Leeuwen handeln:

---

[214] Vgl. OECHSLIN WEIBEL (2005, S. 126*f*): „Bertholds bunt durchmischte Aufzählung, die auf die Unterscheidung zwischen leiblicher und seelischer Vollendung verzichtet, hat vordergründig wenig mit diesen klar gegliederten Lehren gemeinsam. [...] Doch dürften diese Jenseitsvorstellungen dem damals allgemein verbreiteten Gedankengut entsprochen haben. Es muss auch einschränkend festgehalten werden, dass Bertholds Aussagen nie die Differenziertheit der Lehre Anselms aufweisen, zu sehr sind sie von ihrer paränetischen Intention her bestimmt, zu sehr standen für Berthold wohl die Eingängigkeit und Verständlichkeit im Vordergrund."

[215] Neben den unten besprochenen Passagen vgl. *Sidrac*, Prolog, S. 35, *Lsp.*, IV, 150, V. 29, *Wraken*, III, 17, V. 2515-2519, *SH*, V, VIII, 29, V. 1511-1528, *Seven teekenen*, *f.* 61rb.

[216] Siehe DENEKE (1999, S. 24): „Wesentl. Inhalt des Daseins im H. ist die Liturgie. Viele Schilderungen rühmen den Wohlklang des Chorgesangs und Musizierens im Jenseits, die musica caelestis, wobei Ambrosius mit anderen den Lobgesang der Engel neben der Sphärenharmonie als Schöpferlob stellt. Noch im populären Predigtschrifttum des SpätMA ist der alte Gedanke des himml. Reigens gegenwärtig."

[217] Siehe ANGENENDT (2009, S. 748): „Ebenso bedeutungslos war für die Scholastik die [himmlische, U. W.] Musik, obwohl doch das ‚una voce', das einstimmige Singen der Himmlischen und der Irdischen, eine so hohe Bedeutung gehabt hatte; Thomas von Aquin spricht über Musik mehr „technisch" als „himmlisch". Indes kennt Mechthild von Magdeburg noch einen musikalischen Himmel, der klingt und singt." Siehe MCDANNEL & LANG 1988, S. 100*f*, zu diesem Motiv in den Himmelvisionen Mechthilds von Magdeburg. Siehe OECHSLIN WEIBEL 2005, S. 97, zum himmlischen Lobgesang in den Predigten Bertholds von Regensburg. Auch in volkstümlichen Jenseitsvisionen spielt die himmlische Liturgie eine wichtige Rolle. Siehe MCDANNEL & LANG (1988, S. 78): „All celestial pleasure had a decidedly theocentric flavor. For all its urban and courtly qualities, heavenly life focused on the divine and retained the liturgical pattern of the book of Revelation. [...] For Giacomino [of Verona, U.W.], the idea of blessing the Lord through heavenly song and music belonged to standard medieval rhetoric [...]. Heaven for the medieval popular mind must be a place dominated by religious concerns." Siehe HUCK 2003-2008 zum Motiv der Musik der Engel in der mittelalterlichen Musik.

> Daer bedet men ende oec aenbeden wij daer die heyleghe drieheyt gods in den gheeste sonder onderlaet of sonder enech ophouden. Want die god minnende gheeste en cesseren niet, mar altoes roepen se met stilre eenvoldegher begheerten ghelikerwijs datic nu doe: heylech, heylech, heylech Vader. Siet dats daer ewech ende emmermeer der heyleghen werc ende haer oeffeninghe (*Bruederscap*, *f.* 222va).

Die in dieser Lobpreisung Gottes durch die Heiligen im Himmel genannten Worte ‚heilig, heilig, heilig' könnten auf das Sanctus verweisen. Die biblische Quelle des Sanctus, eines der ältesten Elemente der römischen Liturgie, ist Jes 6:3 (siehe KOVACS & ROWLAND 2004, S. 67). In Verbindung mit Lobpreisungen Gottes im Himmel wird das Sanctus häufig mit der himmlischen Liturgie in der Offenbarung (Offb 4:8) in Zusammenhang gebracht, die mit dem Sanctus gleichlautend beginnt (siehe KOVACS & ROWLAND 2004, S. 67).[218] Es ist davon auszugehen, dass Jan van Leeuwen sowohl das Sanctus als auch die Passage aus der Offenbarung aus der Liturgie kannte.

Neben diesen spezifischen Hinweisen auf die himmlische Liturgie finden wir in den Himmelsbeschreibungen des Korpus verschiedene Verweise auf die Gemeinschaft der Guten im Himmel und die daraus resultierende Freude. So wird im *Sidrac* vorhergesagt, dass Christus mit seinem Gefolge in die Stadt seines Vaters (möglicherweise ein Verweis auf das himmlische Jerusalem) einziehen wird, wo sich sein Gefolge bis in alle Ewigkeit am Anblick des verherrlichten Gottessohnes erfreuen wird (vgl. *Sidrac*, Frage 412, S. 222*f*). In der Fünften Partie stehen die Freude der Gemeinschaft der Guten in der himmlischen Stadt aneinander und der Genuss Gottes im Mittelpunkt (vgl. *SH* V, VIII, 32, V. 1633-1638). Auch Jan van Leeuwen geht sowohl auf das Verhältnis der Guten untereinander als auch zwischen den Guten und Gott ein. In *Drie coninghen* beschreibt er die himmlische Gesellschaft als eine königliche Familie mit Gott als Vater (*coninghe ende oec conincs kindere werden tsvaders van hemelrike*, *Drie coninghen*, *f.* 90ra-90rb).[219] In *Bruederscap* bezeichnet er die himmlische Gesellschaft als himmlische Bruderschaft unter Christi Herrschaft (vgl. *Bruederscap*, *f.* 203rb).[220] Des Weiteren

---

[218] Auch in Dantes *Commedia* (Paradiso, Canto XXVI, V. 69, Edition KÖHLER 2012) singen die Heiligen im Himmel *santo, santo, santo*.

[219] Die Bildsprache könnte an die Bezeichnung Gottes als König im AT (u. a. Ps 5, Ps 110) und NT (u. a. Mt 25:34) sowie der Bezeichnung der Menschen als Gottes Kinder (u. a. Röm 8:14, 1 Joh 3:1) angelehnt sein.

[220] Die Bezeichnungen passen jeweils auch zum Titel des Traktats. Das Bedeutungsspektrum des mittelniederländischen Begriffes *broederschap* ist sehr breit und kann sowohl weltliche als auch geistliche Gemeinschaften bezeichnen (*MNW*). Da in *Bruederscap* der vierten – himmlischen Bruderschaft – männliche und weibliche Ordensgemeinschaften, mit Ausnahme der von Jan van Leeuwen kritisierten Bettelorden, als höchste Form der weltlichen Bruderschaft vorausgehen, ist es nicht ausgeschlossen, dass er sich in diesem Traktat die himmlische Gesellschaft als vollkommene Ordensgemeinschaft vorstellt (vgl. *Bruederscap*, *f.* 203rb). Wie bereits oben angesprochen, spiegeln Himmelsbeschreibungen oft weltliche Aspirationen der Autoren, so sehen Benediktinermönche den Himmel als perfekte Kulturlandschaft (Garten Eden), Städter und Bauern als palastartige, herrliche Stadt.

finden wir bei Jan van Leeuwen Bezüge auf das Motiv des himmlischen Festmahls und der himmlischen Speisen (vgl. u. a. *Tien gheboden*, *f.* 5vb, *Sacramenteliken etene*, *f.* 137vb, *Ghetuge*, *f.* 160ra, siehe AXTERS 1943, S. lix).[221]

Wir finden im Korpus verschiedene Anspielungen auf die Vorstellung des Himmels als Stadt und Beschreibungen der seligen Gemeinschaft der Himmelsbewohner miteinander und mit Gott (wenn auch in keinem der untersuchten Texte eine himmlische Stadt nach dem Vorbild des himmlischen Jerusalems beschrieben wird). Die Gemeinschaft der Himmelsbewohner bei der Anschauung Gottes trägt im mittelniederländischen Korpus wesentlich zur himmlischen Seligkeit bei. Thomas von Aquin hingegen vertritt den Standpunkt, dass auch die einzelne Seele bei der Gottesschau vollkommen glücklich sein werde und bemerkt nur am Rande, dass der gemeinschaftliche Charakter der Gottesschau etwas zur Freude beitragen könnte (siehe MCDANNEL & LANG 1988, S. 92). Andere Scholastiker betrachten die Gemeinschaft der Guten im Himmel als perfekte Gemeinschaft, an der soziale und sprachliche Kommunikation einen wichtigen Anteil haben werden und universale Freundschaft unter den Guten herrschen wird (ebd., S. 93). In Nachfolge des Augustinus räumt jedoch kein Scholastiker die Möglichkeit des Bestehens individueller Freundschaften im Himmel ein, was viele mittelalterliche Christen unbefriedigt ließ, die sich himmlische Freundschaft und Liebe persönlicher vorstellten (ebd., S. 93*f*).

Als Reaktion auf den unpersönlichen Himmel der Theologen traten im Zuge der Entdeckung der Liebe im Mittelalter, das heißt der Herausbildung des Konzepts der höfischen Liebe, Himmelsvorstellungen auf, in denen persönliche Bande – bis hin zur Vereinigung irdischer Geliebter – möglich sind (siehe MCDANNEL & LANG 1988, S. 94-98). Relevant für den untersuchten Korpus ist die Wendung, die religiöse Autoren dem Motiv der Liebe im Himmel gaben. Bernhard von Clairvaux war davon überzeugt, dass nur emotionsgeladene Liebe und feuriges Verlangen die Seele zu Gott führen können. Er begründete diese Vorstellung mit dem Hohelied, dessen Erotik er spirituell auslegte, und gab der traditionellen Auffassung von der Seele und der Kirche als Braut Gottes oder Christi eine neue Wendung (siehe WICKI 1954, S. 209-212). Seine *Sermones super Cantica Canticorum*, in denen die Geliebten des Hohelieds als die Seele und Gott identifiziert werden, waren sehr einflussreich und dienten späteren Autoren als Modell zum Verständnis und zur Darstellung religiöser Erfahrungen (siehe MCDANNEL & LANG 1988, S. 98, DINZELBACHER 1998, S. 175-190). Während Bernhard jede Seele als Braut Christi betrachtet, ist diese Rolle in den Visionen einiger mittel

[221] Im NT (u. a. Mk 14:25) ist an verschiedenen Stellen von einem Festmahl im Himmel die Rede, die im christlichen Altertum zur Vorstellung eines Paradiesmahles geführt haben. Die Scholastiker wollten das himmlische Mahl jedoch nicht mehr sinnhaft deuten, sondern im übertragenen Sinn, das heißt als geistige Freuden (siehe ANGENENDT 2009, S. 748). Auch Jan van Leeuwen betrachtet das himmlische Mahl im übertragenen Sinn, wie im Übrigen auch Berthold von Regensburg, der dieses Motiv mit Mt 24:11 verbindet (vgl. OECHSLIN WEIBEL 2005, S. 121-127).

alterlicher Mystikerinnen, die zwischen der allgemeinen Gottesschau und der himmlischen Liebe zwischen der auserwählten Seele und Christus unterscheiden, ausschließlich für die jungfräulichen Mystikerinnen reserviert (siehe MCDANNEL & LANG 1988, S. 98, S. 106).[222]

Die durch Bernhard populäre Bildsprache der Seele und Christus als himmlisches Brautpaar treffen wir auch in den Traktaten Jans van Leeuwen an. Jan van Leeuwen bezeichnet Christus als himmlischen Bräutigam (vgl. *Tienderhande*, *f.* 116vb) oder spricht vom Platz der Guten zu den Füßen Christi (vgl. *Bedinghen*, *f.* 59va).[223] Mehr als die anderen Autoren des Korpus betont er den Aspekt der Liebe in Bezug auf die Gottesschau (*Hoese alle herren in minnen [...], ya sonder middel herrense altoes claerlec voer dat aensichte ende oec in dat aensichte gods, Ghetuge*, *f.* 155va).[224] In *Tien gheboden* schreibt er, dass er die himmlischen Freuden ohne die göttliche Liebe nicht genießen könnte, wenn es einen solchen Zustand überhaupt geben könne, was er jedoch ausschließt: *Ende waric oec in hemelrike sonder godlike minne, up dat moghelic ware, hemelrike en ware my ne gheene vruechde noch solaes* (*Tien gheboden*, *f.* 3ra-rb).[225]

Die Gleichheit oder Ungleichheit der himmlischen Hierarchie

Auch wenn einige im Mittelalter populäre Himmelsvorstellungen den Aspekt der Gemeinschaft der himmlischen Gesellschaft in den Vordergrund rücken, heißt dies nicht, dass alle Seelen im Himmel gleich sind. Schon bei Gregor dem Großen kann man lesen, dass die Seelen im Himmel je nach ihren Verdiensten zu Gruppen zusammengefasst und unterschiedlich ausgezeichnet werden.[226] Zwar ist im biblischen Gleichnis vom Weinberg (Mt 20:1-16, vgl. oben) kein unterschiedlicher Lohn vorgesehen, dennoch verschob sich der Schwerpunkt von der Gnade auf den himmlischen Lohn, der für bestimmte Gruppen, wie zum Beispiel Mönche, reichhaltiger erwartet wurde.[227] Auch Thomas von Aquin geht von Unterschieden im Grad der Gottesschau und der Seligkeit aus, die daraus resultieren, wie intensiv jemand zu

---

[222] Siehe MCDANNEL & LANG (1988, S. 98): „Unlike earlier seers, the thirteenth century female mystics were not interested in heaven as a physical place, the parklike or urban quality of which they could report to an eager audience. Although their heaven was certainly material and tangible, later mystics focused on the Lord of heaven with whom they longed to be united." Siehe aber auch ebd., S. 106: „Medieval mystics did not seek individual self-fulfillment in a unique relationship to Christ; rather, they promoted the sense of belonging to a group and defined the role of „spouse" as a new pattern for religious experience."

[223] Die Bildsprache des himmlischen Bräutigams steht im Kontext der moralischen Instruktion von Beginen.

[224] Die Liebe spielt allgemein eine große Rolle in Jans van Leeuwen Beschreibungen Gottes und der Beziehung der Gläubigen zu Gott (vgl. u. a. *Inval*, *f.* 72va-73ra, *Drie coninghen*, *f.* 87rb, das gesamte Traktat *Woedegher minnen*).

[225] Die Bildsprache des himmlischen Bräutigams und die Betonung der Liebe in den Traktaten Jans van Leeuwen weist Parallelen mit Berthold von Regensburg und David von Augsburg auf (vgl. OECHSLIN WEIBEL 2005, S. 112-116).

[226] Bei Gregor in *Dialogi* 4, 35 (siehe DENEKE 1999, Sp. 24). So auch im *Elucidarium* (siehe OTT 1990, S. 74).

[227] Siehe ANGENENDT (2009, S. 375): „Bei den besonders Eifrigen, den Mönchen, wurde daraus die feste Erwartung, daß asketische Verdienste den besseren Lohn zu garantieren vermögen: „ubi maior lucta maior est corona" – wo das größere Ringen, da ist die größere Krone." Diese Meinung vertritt auch Berthold von Regensburg (siehe OECHSLIN WEIBEL 2005, S. 120*f*).

Lebzeiten Gott geliebt und wie viele Verdienste er erworben hat. Die Seelen im Himmel sind trotz der Unterschiede vollkommen glücklich, da sie die Unterschiede nicht als Unvollkommenheit verspüren (siehe MCDANNEL & LANG 1988, S. 91).[228]

Im *Sidrac* und den Texten Jans van Boendale wird der himmlischen Hierarchie keine nennenswerte Aufmerksamkeit geschenkt. Am ausführlichsten ist zu diesem Themenkomplex Lodewijk van Velthem in *SH* V, VIII, 31. Dort werden die Details der neuen himmlischen Gesellschaft entlang der soeben dargestellten traditionellen Züge beschrieben. Die vor dem Weltende existierenden Hierarchien von Engeln, Teufeln und Menschen gibt es nach dem Jüngsten Gericht nicht mehr (vgl. *SH* V, VIII, 31, V. 1583-1598). Niemand wird den anderen mehr unterdrücken oder verachten, jeder erfreut sich des ihm zugewiesenen Platzes und an Stelle von Angst regiert die Liebe (vgl. *SH* V, VIII, 31, V. 1599-1604). Die Engelchöre brauchen keine Namen mehr, da sie nicht mehr die sie voneinander unterscheidenden Aufgaben für die Menschen erfüllen (vgl. *SH* V, VIII, 31, V. 1605-1613). Der Himmel und die Hölle werden in Wohnungen unterteilt sein, wie man in der Vision des Tondalus nachlesen könne (vgl. *SH* V, VIII, 31, V. 1614-1618). Eine ähnliche Ausführung ist bei Jan van Leeuwen in *Ghetughe* zu finden (*Ghetughe*, *f.* 155rb-155va). Dort beschreibt er im Zusammenhang mit der Gottesschau, dass die neun Chöre der Engel und die Guten in der liebenden Anschauung Gottes gleich und ungleich sind und dennoch eines Willens und eines Gedankens (*sijn ghelijc ende onghelijc ende sij nochtan alle van enen ghemeynen acoerde ende eens willen van ghedachten sijn*, *Ghetughe*, *f.* 155va, ähnlich auch *Bruederscap*, *f.* 231rb-231va). Sie sind aufgrund ihres unterschiedlichen Platzes im Himmel ungleich, aber gleich in ihrer Ausrichtung auf die Anschauung Gottes. In *Tienderhande* wird trotz des anfänglichen Versprechens, dass jeder im Himmel eine Krone zur Belohnung erhält, am Ende nur eine dreistufige Hierarchie beschrieben, die aus Märtyrern (niedrigste Krone), Bekennern (mittlere Krone) und Jungfrauen und Lehrern (höchste Krone) besteht (*De nederste crone hoort toe den maertelaren, dander de middelste crone den confessoren ende de hoechste, dat es de derde crone, den maechden ende den leeraers [...]. Ende na dese maniere soe sal ziele ende lijf te gader ghecroent ende gheloent werden voor deeweghe leven ouermits gloriose sinleke salecheit*, *Tienderhande*, *f.* 112v).[229] Hintergrund dieser Ausführung könnte der Unterschied zwischen dem allen zukommenden ewigen Lohn (Gloriole) und dem nur bestimmten Gruppen zukommenden Sonderlohn (Aureole) sein (siehe WICKI 1954,

[228] In zwei Passagen wird thematisiert, dass nichts die himmlische Freude trüben kann. Im *Sidrac* lesen wir, dass die Seelen sich an ihre Sünden erinnern, aber sich über sie freuen wie Ritter über ihre gewonnenen Kämpfe (vgl. *Sidrac*, Frage 417, S. 224). Anhand der Lazarusparabel und mit Verweis auf Gregor den Großen wird in der Fünften Partie in Anlehnung an das *Speculum Historiale* beschrieben, dass die Guten kein Mitleid mit den in der Hölle leidenden Bösen haben werden: Sie können die Leidenden zwar sehen, aber das wird ihre Freude nicht trüben (vgl. *SH* V, VIII, 32, V. 1681-1690). Auch im *Elucidarium* findet sich eine ähnliche Argumentation (siehe OTT 1990, S. 59*f*).

[229] Die Zuordnung der höchsten Krone zu den Junfrauen und Lehrern erscheint unorthodox. Siehe Anm. 165 dieses Kapitels.

S. 325). Im Allgemeinen wurden Märtyrern, Jungfrauen und Lehrern dieser Sonderlohn zugedacht (ebd., S. 298, siehe oben, S. 155).[230] Die Aureolen wurden meist als zusätzliche Kronen gedacht (siehe OECHSLIN WEIBEL 2005, S. 148-150).

Laut Thomas von Aquin können die Seelen im Himmel keine neuen Verdienste erwerben, weshalb die Erkenntnis Gottes und die Seligkeit immer gleich bleiben werden (siehe MCDANNEL & LANG 1988, S. 91). In diesem Punkt scheint es jedoch eine zeitgenössische kontroverse Diskussion gegeben zu haben, in der Jan van Leeuwen in dem Traktat *Ondersceyt* Stellung bezieht:

> Alsoe ghelikerwijs alse wij hier inder tijt van tide te tide ende van daghe te daghe wassen ende toenemen in meer kinnessen der gracien ende der ghenaden gods, siet alsoe en es daer boven tijt inder glorien gods en gheen toenemen, ya nu noch nemmermeer. Nochtan soe sijn eenrehande sotte dwaessachteghe blende meesters, die dit houden met opinien, dat de heyleghen ende oec de inghele gods in volmaectheyt der glorien gods al noch souden hebben een wassen of een gheestelec meerre toe nemen. Siet dit eest dat selke groote meesters segghen ende houden willen dat alsoe si, ya datse daer hem selven noch meerren graet van lone verdienen souden, ya overmids den dienst diese ons al noch doen daghelijcs al eertrike doer. Mar dit houden dat wederseggic ende wedersprekic al ya ende blijfs vaste bider ghemeynscap der heylegher kerken. Want de heyleghe scriftuere noch der heyleghe sentencie noch oec haerre leringhe die en gheeft ons des en gheen ghetughe. Ende hieromme en derf mens niet gheloeven noch houden dat in deweghe leven ennech toenemen si (*Ondersceyt*, *f.* 177va-vb).

Laut Jan van Leeuwen ist nur im diesseitigen Leben das tägliche Wachstum der Kenntnis der Gnade möglich. Dennoch gebe es einige verrückte, unverständige, blinde Lehrer, die der Auffassung anhängen, dass auch im Himmel eine Vermehrung der Gnade möglich sei. Sie glauben, dass sie im Himmel mehr Lohn verdienen könnten, als sie sich zu Lebzeiten verdient haben. Dieser Ansicht müsse er widersprechen, da sie nicht der kirchlichen Lehre entspricht. Es gibt für sie keine biblischen Beweise, keine offiziellen kirchlichen Urteile oder Lehren. Hier wäre extensives weiteres Quellenstudium notwendig, um festzustellen, gegen wen Jan van Leeuwen in diesem Traktat Stellung bezieht. Es ist nicht auszuschließen, dass auch dieser Angriff auf Jans van Leeuwen „Lieblingsfeind" Meister Eckhart zielt. Auf jeden Fall unterstreicht diese Passage sein Selbstbewusstsein in theologischen Fragen.[231]

---

[230] WICKI (1954, S. 298-325) spricht in der Zusammenfassung der Lehre von Bekennern als allgemein für diesen Sonderlohn vorgesehen, in der detaillierten Besprechung der Lehre spricht er nur in Ausnahmefällen von Bekennern, und schreibt, dass dieser Lohn für Jungfrauen, Lehrer und Märtyrer vorgesehen war. Möglicherweise wurden Lehrer, im Sinne von Kirchenlehrern und Theologen, als eine Art Bekenner betrachtet.

[231] Die im Traktat verwendete Bezeichnung *meester* hat ein breites Bedeutungsspektrum (siehe *MNW meester*). In diesem Kontext ist es wahrscheinlich, dass Jan van Leeuwen auf akademisch gebildete Theologen – wie Meister Eckhart – zielt. Siehe unten, Kapitel 6.1, zu Jans van Leeuwen Kritik an Meister Eckhart.

Zwischenbilanz

Die Autoren des Korpus folgen der traditionellen Unterscheidung zwischen dem irdischen Paradies, das als das durch Adam und Eva verlorene Paradies betrachtet wird, und dem himmlischen Paradies, dem eschatologischen Himmel, in den die Guten sofort nach dem Tod eingehen. In keinem der Texte findet sich die ältere Vorstellung eines Zwischenaufenthaltsortes der Seelen. Die Beschreibungen des irdischen Paradieses bewegen sich im Rahmen der Tradition, wobei dem irdischen Paradies als Ort in den beiden enzyklopädischen Texten *Sidrac* und *Lekenspiegel* das meiste Interesse entgegengebracht wird. Das Hauptinteresse richtet sich jedoch in allen Texten auf das himmlische Paradies, das im Gegensatz zum irdischen Paradies eine wichtige eschatologische Funktion hat.

Die Beschreibungen des Himmels haben in den Texten des Korpus ein sehr unterschiedliches Gewicht. Dabei unterscheidet sich die Darstellung der Freuden des Himmels in einigen der untersuchten mittelniederländischen Texte von der scholastischen Lehre der drei seligmachenden Akte, die ihrerseits auch einen nachweisbaren Einfluss auf den Korpus hinterlassen hat. Bei Jan van Boendale haben Beschreibungen der Hölle und des Fegefeuers einen weitaus größeren Anteil als Beschreibungen des Himmels und sind auch systematischer. Paradoxerweise scheint er nicht in Fabeleien über den Himmel schwelgen zu möchten, meidet aber gleichzeitig theologische Themen. Symptomatisch erscheint hier die Erklärung im *Lekenspiegel*, nicht auf die Aufgaben der Engelchöre einzugehen, da diese für Laien zu schwer verständlich seien (vgl. *Lsp.*, I, 4, V. 15*f*). Jan van Boendale beschränkt sich zumeist auf das Versprechen der unermesslichen Freuden des Himmels (und droht mit der Hölle). Die zusammenhängendste Beschreibung des Himmels mit der stärksten theologischen Grundlage findet sich im achten Buch der Fünften Partie des *Spiegel Historael*. Interessanterweise hat Lodewijk van Velthem seine lateinische Quelle, den eschatologischen Epilog des *Speculum Historiale*, diesbezüglich stark gekürzt. Nur wenige systematische Ausführungen zum Himmel finden wir bei Jan van Leeuwen, dafür zieht sich der eschatologische Himmel thematisch durch sein gesamtes Oeuvre. Da es sich bei diesem um zur Einzellektüre gedachte Traktate handelt, überrascht es nicht, dass wir immer wieder Verweise auf den Himmel und das ewige Leben finden, die als finales Versprechen und moralisches Korrektiv dienen – mit oder ohne Kontrast zur Hölle. Jan van Leeuwen beschreibt den Himmel weniger detailliert als die Hölle oder das Fegefeuer, seine Bildsprache ist aber sehr emotional und scheint – vermutlich über die Vermittlung der Werke Hadewijchs – durch die Liebesmystik Bernhards von Clairvaux geprägt.[232]

[232] Jans van Leeuwen Ausführungen über den Weg ins Himmelreich sind die spirituellsten im gesamten Korpus. So betont er die Wichtigkeit des richtigen Betens (vgl. *Bedinghen*, *f.* 51va) und der richtigen inneren Einstellung beim guten Handeln (vgl. *Bedinghen*, *f.* 62ra-rb). Diese verinnerlichten Aspekte des Glaubens und des christlichen Handelns (vgl. Mt 6:1-6) spielen in den anderen Texten keine nennenswerte Rolle. Schon DELTEIJK (1947, Bd. 1, S. 49) fiel

Im mittelniederländischen Korpus wird der eschatologische Himmel entsprechend dem seit dem dreizehnten Jahrhundert dominierenden aristotelisch-ptolemäischen Weltbild als überirdischer, körperlicher Ort angesehen. Konkrete kosmologische Angaben beruhen auf der vereinfachten Unterscheidung der himmlischen Sphären in drei Himmel. Die meisten kosmologischen Informationen sind in den enzyklopädischen Texten *Sidrac* und *Lekenspiegel* zu finden. Jan van Leeuwen zeigt kein Interesse an der Kosmologie des Himmels, interessiert sich aber sehr für die Lehre von den Engelchören, wobei er aber als eschatologische Endbestimmung der Menschheit im Gegensatz zu den anderen Autoren nicht das Auffüllen der Engelchöre nennt.[233] Warum er dieses beliebte Motiv meidet, ist beim momentanen Wissensstand nicht zu erklären. Nennenswert ist auch der Kontrast zwischen der Engelchorlehre im *Sidrac*, in dem die Menschen die leeren Plätze in neun Engelchören auffüllen müssen, und dem *Lekenspiegel*, in dem die Menschen einen zehnten Engelchor auffüllen müssen. Jan van Boendale widerspricht hier dem *Sidrac*, einer seiner Hauptquellen, und propagiert statt dessen die in der Theologie letztendlich verworfene Lehre der zehn Engelchöre.

Der Himmel wird in keinem der Texte des Korpus örtlich beschrieben. Einige wenige Passagen lassen durchschimmern, dass die Autoren – wenn überhaupt – eine himmlische Stadt vor Augen hatten, keinen Garten, wobei die städtische Vorstellung durchaus dem Zeitgeist und vermutlich auch dem Geschmack des intendierten Publikums entspricht. Die Autoren greifen kaum auf Motive der Himmelsbeschreibungen aus den im Mittelalter beliebten Jenseitsvisionen zurück, die die literarischen Himmelsdarstellungen – zumindest laut McDannel & Lang (1988, S. 72-80) – dominierten. Zentral steht hingegen im gesamten Korpus der Aspekt, dass die himmlische Seligkeit im Diesseits verdient werden muss, wofür die untersuchten Texte teilweise sehr konkrete, ausführliche Anweisungen liefern. Interessant ist diesbezüglich der Kontrast zwischen Jan van Boendale, der den Kardinaltugenden großen Wert für die Morallehre zuschreibt, und Jan van Leeuwen, der entsprechend dem neueren theologischen Trend die Zehn Gebote in den Mittelpunkt stellt.

Bezüglich des eschatologischen Himmels ist im untersuchten Korpus eine theologisierende Tendenz zu verzeichnen. Nicht konkrete Details des körperlichen Himmels stehen im Mittelpunkt, sondern welche Verhaltensweisen den Weg in den Himmel öffnen und die Art der himmlischen Seligkeit. Jan van Boendale und Lodewijk van Velthem sprechen himmlischen Freuden und der liebenden Gemeinschaft der Guten mit Gott ein größeres Gewicht für die himmlische Seligkeit zu als der abstrakten Gottesschau, die zum Beispiel bei Thomas von Aquin die absolute Grundlage der Seligkeit ist und die auch bei Jan van Leeuwen eine so große Bedeutung spielt, dass er eigenständig einige theologische Aspekte derselbigen diskutiert.

---

bezüglich des Traktats *Bruederscap* die große Rolle auf, die bei Jan van Leeuwen die innere Einstellung der Gläubigen hat.

[233] Jan van Leeuwen war nicht uninteressiert an Kosmologie, wie sein Traktat *Seven teekenen* belegt (siehe Reynaert 2005).

5.4 Die Hölle

Fürchtet euch nicht vor denen, die den Leib töten, die Seele aber nicht töten können, sondern fürchtet euch vor dem, der Seele und Leib ins Verderben der Hölle stürzen kann.
(Mt 10:28)

Die Vorstellung der Hölle (lat. Bezeichnungen: *infernus, inferi, gehenna*) als Strafplatz der Unseligen tritt zum ersten Mal im NT auf (vgl. Mt 5:12, 5:22, 8:12, 10:28, 25:41, 25:46, Offb 20:13-14).[234] Sie kann als logische Weiterführung des Gedankens eines bevorstehenden Gottesgerichts betrachtet werden, bei dem alle Feinde Gottes verworfen werden, und des Gedankens, dass es jedem frei steht, den Weg Gottes und damit die zukünftige Gemeinschaft der Glückseligen zu wählen (siehe ANGENENDT 2009, S. 736). Prägend für die christliche Höllenvorstellung waren Beschreibungen der Hölle in Apokryphen wie der *Apokalypse des Petrus* (ebd., S. 737).[235] Die in der Frühzeit des Christentums vom Kirchenvater Origenes entwickelte Vorstellung einer spiritualisierten Hölle mit einem rein geistigen Höllenfeuer von begrenzter Dauer wurde von Augustinus und Gregor dem Großen verworfen und die metaphorische Deutung von der Vorstellung eines realen Strafortes verdrängt (ebd., S. 738-741).[236] Die mittelalterlichen Theologen gingen davon aus, dass die Hölle von Gott für die abgefallenen Engel unter der Führung Luzifers geschaffen worden war und sich in der Mitte der Erde befindet, wenn es auch einige Texte gibt, in denen die Hölle entweder in weitab gelegenen irdischen Höllenregionen verortet wird (siehe DINZELBACHER 1999a, S. 129*f*) oder zwischen einer spiritualisierten und einer körperlichen Hölle unterschieden wird (siehe OECHSLIN WEIBEL 2005, S. 155*f*).

Die mittelalterlichen Jenseitsvisionen prägten die Vorstellung der christlichen Unterwelt in ähnlicher Weise wie die des Himmels (siehe ANGENENDT 2009, S. 743, DINZELBACHER 1999a, S. 139, vgl. oben, S. 140).[237] In den frühesten nach Gregor dem Großen entstan-

---

[234] Die Literatur zu christlichen Höllenvorstellungen ist umfangreich, grundlegend sind u. a. MINOIS 1991 und VORGRIMLER 1993. Eine gute Einführung bietet ANGENENDT 2009, S. 735-743.

[235] Laut DINZELBACHER (1999a, S. 128) entstand ab der Mitte des ersten Jahrtausends vor Christus „die moralisierte Unterwelt", in der durchaus irdische „Rachephantasien" ausgelebt wurden, wie zum Beispiel die Jenseitsbeschreibung in Vergils *Aeneis*. Diese Beschreibungen wären zwar im Mittelalter bekannt gewesen, sie waren aber im Vergleich zu den Apokryphen und der biblischen Tradition für die Entwicklung der christlichen Jenseitsvorstellungen nur von untergeordneter Bedeutung.

[236] Die Kritik richtete sich vor allem gegen die Ansicht des Origenes, dass die Höllenstrafen von begrenzter Dauer seien. Es setzte sich die strenge Ansicht der ewigen Strafe durch, obwohl an dieser drastischen Sichtweise immer wieder Kritik geübt wurde (siehe OHLER 1990, S. 170, OECHSLIN WEIBEL 2005, S. 162).

[237] Hinzu kamen vereinzelt Einflüsse aus antiken Jenseitsbeschreibungen, wie der Reise durch die Unterwelt des Orpheus (siehe DINZELBACHER 1999a, S. 144). Siehe MORGAN 1990, S. 196, für eine Übersicht antiker Jenseitsbeschreibungen.

denen Jenseitsvisionen, die meist irischer Herkunft sind, wird nur von Straforten am Rande der Hölle berichtet, da sich lange Zeit die Vorstellung hielt, dass Sterblichen der Zugang zum eigentlichen Hölleninnenraum – wie auch zum Himmel – verwehrt ist (siehe ANGENENDT 2009, S. 738).[238] Im Laufe der Zeit wurden in den Visionen, wie zum Beispiel in der *Visio Tnugdali*, immer elaborierter die Strafen der Seelen in der Hölle beschrieben. Dies führte zu einer starken Differenz zwischen den wenigen in der Doktrin festgelegten Aussagen zur Hölle und der blühenden Phantasie mancher volkstümlicher Höllenbeschreibungen, die geradezu in Horrorszenarien schwelgten (siehe ANGENENDT 2009, S. 742*f*).

Durch die Kritik führender kirchlicher Denker, wie Bernhard von Clairvaux und Thomas von Aquin, die den Aspekt der innerlichen Gewissensqualen stärker betonen, geraten sehr realistische Höllenvorstellungen in Verruf (siehe ANGENENDT 2009, S. 740*f*). Bernhard und Thomas konzentrieren ihre Aussagen nicht auf die Höllenqualen – diese spielen bei ihnen nur eine untergeordnete Rolle –, sondern auf die christliche Hoffnung der Erlösung aus der Hölle durch die unendliche Barmherzigkeit Gottes (ebd.). Gleichzeitig wenden sich die ab dem zwölften Jahrhundert neu entstehenden Jenseitsvisionen vermehrt den Freuden des Himmels zu (siehe OECHSLIN WEIBEL 2005, S. 151, Anm. 1). Dennoch wird in der Tradierung der bestehenden Jenseitsvisionen den Höllenstrafen unverminderte Aufmerksamkeit entgegengebracht, die Beschreibungen der Strafen gewinnen sogar an Detailreichtum und Motiven (siehe MORGAN 1990, S. 18). Auch die bildlichen Darstellungen der Hölle und des Jüngsten Gerichts nehmen im Verlauf des elften und zwölften Jahrhunderts an Schrecken zu (siehe OHLER 1990, S. 171-174).

5.4.1 Die Hölle als Jenseitsort

Die Bezeichnungen für die Hölle im mittelniederländischen Korpus beziehen sich entweder auf die Hölle als körperlichen Ort oder als Strafort der Verdammten.[239] Es lassen sich fünf Gruppen von Bezeichnungen unterscheiden, die sich mit Ausnahme der ersten Gruppe alle auf einen Aspekt der Höllenstrafen beziehen: 1) örtliche Bezeichnung als (Abgrund der) Hölle, 2) Ort des strafenden Höllenfeuers, 3) Bezeichnung als *duvelvolen*, das heißt die Hölle als

[238] Vgl. DINZELBACHER (1999a, S. 128): „Die Beschreibungen der Unterweltstrafen, die die Visionäre schauen, wurden aus theologischen Gründen – kein Lebender sei je von dort zurückgekehrt, lehrt ja die Bibel (Sap 2,1 [=Weish 2:1, U.W.]) – allerdings öfters als die Qualen des Fegefeuers interpretiert denn als die der Hölle." Irischer Herkunft sind zum Beispiel die *Navigatio Brendani* (10. Jh.), die *Visio Tnugdali* (ca. 1149) und der *Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii* (ca. 1179-1181). Siehe auch die Webseite des Forschungsprojekts zu irischen Jenseitsvorstellungen ‚De Finibus' (http://www.ucc.ie/en/definibus/, Stand 13.03.2016).

[239] Der Ursprung der Bezeichnung ‚Hölle' (mittelniederländisch *helle*) für die christliche Unterwelt ist ungeklärt. Eventuell besteht eine Verwandtschaft mit ‚verbergen' und ‚begraben'. Siehe das Stichwort *hel* in PHILIPPA [ET AL.] 2003-2009 unter: http://www.etymologiebank.nl/trefwoord/hel1 (Stand 17.04.2012) und das Lemma *helle* im *MNW*.

Aufenthaltsort der die Seelen quälenden Teufel (die ursprüngliche Bedeutung des mittelniederländischen Wortes *duvelvolen* ist laut *MNW* ‚dem Teufel anbefohlen'; es wurde anscheinend missverstanden und als Synonym für die Hölle gebraucht, 4) Ort der Dunkelheit oder Verdammung, 5) Ort des Schmerzes.[240]

Im *Sidrac* und im *Lekenspiegel* wird die Hölle meist als *(afgrond van der) hellen* bezeichnet. Als Variation auf ‚Abgrund' kommt in *Wraken, Teesteye* und bei Jan van Leeuwen die Bezeichnung ‚Höllengrube' vor (*putte*, *Wraken*, III, 3, V. 255, *helschen putte*, *Teest.*, 3, V. 297, *helschen putte, Tien gheboden*, *f.* 9rb).[241] Nur im *Lekenspiegel* findet sich die Bezeichnung *die bittre helsche wal* (*Lsp.*, IV, 149, V. 48).[242] Bemerkenswert ist im *Lekenspiegel* außerdem die Personifizierung der Hölle als ‚Frau oder Dame Hölle' (*ver helle, Lsp.*, II, 85, V. 1643, V. 1648).[243] In *Wraken* und bei Lodewijk van Velthem haben die meisten Bezeichnungen der Hölle etwas mit dem Höllenfeuer zu tun. In *Teesteye* halten sich ‚Hölle' und ‚Höllenfeuer' die Waage. Jan van Leeuwen benutzt Bezeichnungen aus allen Gruppen ohne nennenswerte Unterschiede, verwendet aber selten den neutralen Begriff ‚Hölle'. Auch hegt er eine besondere Vorliebe für die im untersuchten Korpus nur bei ihm auftretende Bezeichnung *upten boert vander hellen* (‚auf dem Rand der Hölle', z. B. *Tien gheboden*, *f.* 23ra), um anzudeuten, dass einige Menschen schon mit einem Fuß in der Hölle stehen. Nur bei Jan van Leeuwen finden wir die Bezeichnung ‚Höllenkessel' (*ten helschen cauderone wart, Tien gheboden*, *f.* 8rb, *ten helschen ketel waert*, *Tien gheboden*, *f.* 12rb). Das Motiv des Höllenkessels (vgl. Ijob 41:23) und andere vom mittelalterlichen Küchenbetrieb abgeleitete Strafmethoden wie Backen und Braten am Spieß waren ab dem zwölften Jahrhundert in Jenseitsvisionen und bildlichen Darstellungen der Hölle sehr beliebt (siehe MORGAN 1990, S. 13-21, vgl. DINZELBACHER 1999a, S. 139).[244] So spielen Beschreibungen des Höllenkessels in der *Visio Tnugdali* und im *Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii* eine prominente Rolle und auch Dante benutzte dieses Motiv in der *Commedia* (Inferno XXI-XXIII). Ob Jan van Leeuwen eine Vorliebe für derartige Bezeichnungen wegen seiner Tätigkeit als Koch des Klosters Groenendaals hatte, lässt sich nur vermuten. Er verwendet aber auch an anderen Stellen Bildsprache aus der Küche und sie wurde sogar als

---

[240] Einige Beispiele: 1) *hellen*, *Sidrac*, Frage, 3, S. 40, *hellen*, *Lsp.*, I, 13, V. 2, *hellen, Wraken*, II, 12, V. 1083, *hellen, Teest.*, Prolog, V. 59, *Inder hellen*, *SH*, V, VIII, 23, V. 1206, *hellen*, *Tien gheboden*, *f.* 15vb, *hellen gront, Lsp.*, III, 134, V. 104, *hellen gront*, *Tien gheboden*, *f.* 16ra, *dat afgrondeghe grondeloes abbis, Ghetuge*, *f.* 160rb, 2) *deweghe helsche gloet, Lsp.*, III, 131, V. 87, *dewelike vier, Lsp.*, I, 19, V. 36, *Inder hellen ewighen brant*, *Wraken*, I, 3, V. 237, *dat ewighe vier*, *Teest.*, 40, V. 3739, *der hellen lichte*, *Teest.*, 43, V. 3983, *Int ewelike vier*, *SH* V, VIII, 23, V. 1173, *hellschen viere*, *Tien gheboden*, *f.* 17va, 3) *duueluolen, Lsp.*, I, 26, V. 122, *duvelvolen*, *Bedinghen*, *f.* 52rb, 4) *Inder demster hillen, Lsp.*, II, 85, V. 1356, *ter verdoemenesse*, *SH* V, VII, 19, V. 1587, *ter helscher deemsterheit*, *Inval*, *f.* 71rb, *heelsche dooet*, *Tien gheboden*, *f.* 3va, 5) *in de pine*, *Sidrac*, Frage 37, S. 56*f*, *in dat helsche torment*, *Tien gheboden*, *f.* 47vb.

[241] Laut dem *MNW*-Lemma *put* stammt diese Bezeichnung von lat. *puteus* ab und bedeutet ‚abgegrenzte Grube', ‚Kerker' oder ‚Höhle'.

[242] Laut dem *MNW*-Lemma *wal* bedeutet diese Bezeichnung entweder ‚Gracht', ‚Morast' oder ‚Abgrund'.

[243] Diese Bezeichnung tritt im Dialog zwischen dem Teufel und der Hölle im *Evangelium des Nikodemus* auf.

[244] Das Kochen im Kessel war eine weltliche Strafmethode für Fälscher, Betrüger und Ketzer (siehe OHLER 1990, S. 222).

Echtheitskriterium für seine Traktate betrachtet (siehe AXTERS 1943, S. liv). Anklänge an den im Mittelalter vereinzelt auftretenden Gegenentwurf der Hölle als Stadt – spezifisch als Höllenstadt Babylon mit Luzifer als Herrscher – als Kontrast zum himmlischen Jerusalem finden sich nur in der Höllenbeschreibung im *Evangelium des Nikodemus* im *Lekenspiegel*.[245] Dort handelt es sich aber vielmehr um eine Burg, über die nicht Luzifer herrscht, sondern die personifizierte Hölle.[246] In den anderen Texten des Korpus ist die Hölle ein relativ undefinierter unterirdischer Ort, an dem die Seelen gequält werden.

Der Ort der Hölle

Alle Autoren des Korpus stellen sich die Hölle als einen realen unterirdischen Ort vor. Das beweist die Analyse der im Korpus für die Hölle verwendeten Bezeichnungen, die eine Spannbreite von relativ neutralen Bezeichnungen wie *afgront vander hellen* (*Sidrac*, Frage 286, S. 172-174), bis zu sehr anschaulichen Bezeichnungen wie *dat afgrondeghe grondeloes abbis* (*Ghetuge*, *f.* 160rb) haben. Die unterirdische Situierung der Hölle entspricht der schon von Augustinus und Gregor dem Großen vertretenen und im Mittelalter als kirchliche Lehrmeinung akzeptierten Lokalisierung der Hölle in einem Abgrund oder im Erdinnern, die auf verschiedenen Passagen im NT beruht (vgl. u. a. Offb 20:1) und auch im Volksglauben rezipiert wurde (siehe DINZELBACHER 1999a, S. 129, OECHSLIN WEIBEL 2005, S. 155). In einigen Texten, wie *Wraken*, *Teesteye* und der Fünften Partie, bleibt es bei der unterirdischen Situierung der Hölle und konzentrieren sich die weiteren Ausführungen auf die Höllenstrafen.

Eine Besonderheit stellt die Höllenbeschreibung im zweiten Buch des *Lekenspiegel* dar, in dem die im Mittelalter äußerst populäre Geschichte von der Höllenfahrt Christi ausführlich erzählt und die Hölle wie eine mittelalterliche Burg mit starken Toren beschrieben wird (vgl. *Lekenspiegel*, II, 85, V. 1349-2046). Die Hölle lässt bei der Ankunft Christi von ihren Helfern das Tor mit einem Balken und einem Fallgitter verriegeln, damit ihre Gefangenen nicht entkommen können (vgl. *Lsp.*, II, 85, V. 1609-1615). Bei der Höllenfahrt Christi (*Descensus Christi ad Infernos*) handelt es sich um eine apokryphe Legende, deren große Popularität im Mittelalter sich auch in den Texten des Korpus widerspiegelt.[247] Die Höllenfahrt Christi ist eine Weiterentwicklung der Vorstellung Christi als Sieger, in der die Folgen des Sieges Christi am Kreuz physisch bis in die Unterwelt verlängert werden (siehe MCGRATH 2003, S. 88). Sie

---

[245] Die Vorstellung der Höllenstadt findet sich u. a. bei Berthold von Regensburg (siehe OECHSLIN WEIBEL 2005, S. 153).

[246] Vgl. OHLER (1990, S. 173) zur bildenden Kunst: „Die Behausung Luzifers, des Höllenfürsten, wurde wie eine Burg dargestellt – Gegenstück zum himmlischen Jerusalem (Offb 21, 10-14). Gelegentlich ist das von Teufeln bewachte oder durch Schlösser und Riegel verbarrikadierte Gebäude in Räume gegliedert, in denen einzelne Strafen vollzogen und zur Schau gestellt werden.“

[247] Weitere Anspielungen auf Christi Höllenfahrt im Korpus: *Sidrac*, Frage 13, S. 45*f*, *Sidrac*, Frage 179, S. 125*f*, *Sidrac*, Frage 375, S. 205*f*, *Sidrac*, Frage 379, S. 206*f*, *Sidrac*, Frage 380, S. 207, *Lsp.*, I, 13, V. 14-20, *Wraken* I, 20, V. 1804-1815, *Teest.,* 4, V. 438-441, *Teest.,* 21, V. 1888-1899, *Ondersceyt*, *f.* 187va.

hat nur eine schmale biblische Basis (vgl. 1 Petr 18-22), ausschlaggebend war der Einfluss des apokryphen *Evangelium des Nikodemus* (siehe oben, S. 66). Im *Evangelium des Nikodemus* tritt Hades (= die Hölle) als sprechende Person auf, die mit ihren Dienern und Christus konversiert. Christus gelingt es allein durch die Kraft seiner Stimme, die starken Verteidigungsanlagen zu zerstören und die Verdammten zu befreien. Diese dramatische Darstellung erlangte trotz ihrer zweifelhaften theologischen und literarischen Qualität schnell hohe Beliebtheit, sie wurde in viele populäre Darstellungen aufgenommen und zu einem festen Bestandteil der Ostergeschichte (siehe MCGRATH 2003, S. 88*f*). Sie fand auch Eingang in literarische Werke wie das mittelenglische Gedicht *Piers Plowman* (14. Jh.), in dem der Erzähler von Christi Höllenfahrt träumt (ebd., S. 91*f*).[248] Auch Jan van Boendale fand diese Geschichte attraktiv für seine Leser, wie seine Nacherzählung im *Lekenspiegel* (II, 85) zeigt, er scheint sich jedoch vor allem für die christologischen Aspekte der Geschichte interessiert zu haben, nicht nur für die Höllenbeschreibung. Das zeigt der Vergleich mit einer anderen mittelniederländischen Verarbeitung dieser Legende in *Vanden Levene ons Heren* (vgl. V. 3929-4503, siehe oben, S. 82). In *Vanden Levene ons Heren* werden die untere Hölle und die verschiedenen Höllenstrafen viel ausführlicher und eindringlicher als im *Lekenspiegel* beschrieben und die Hölle tritt im Gegensatz zum *Evangelium des Nikodemus* nicht mehr als sprechende Person auf, auch der Zwischenaufenthalt Christi im Paradies ist weggefallen. Der Schwerpunkt in *Vanden Levene ons Heren* liegt auf der Warnung vor der Hölle.

Auf die Größe und das Aussehen des Höllenraumes wird nur in den beiden enzyklopädischen Texten, *Sidrac* und *Lekenspiegel*, sowie in den Traktaten Jans van Leeuwen eingegangen. In diesen Texten wird zwischen einem oberen Bereich der Hölle, der meist als Vorhölle bezeichnet wird (u. a. *voirboech*, *Sidrac*, Frage 135, S. 104*f*, *voerhelle*, *Lsp.*, I, 37, V. 107, *voorbouch der hellen, Tien gheboden*, *f.* 50va), und der unteren – eigentlichen – Hölle unterschieden (vgl. u. a. *Sidrac*, Frage 37, S. 56*f*, *Sidrac*, Frage 135, S. 104*f*, *Sidrac*, Frage 250, S. 160*f*, *Sidrac*, Frage 286, S. 172-174, *Lsp.*, I, 13, V. 14-20, *Lsp.*, I, 37, V. 105-108, *Tien gheboden*, *f.* 50va).[249] Die Vorhölle wird in diesen Texten mit dem *Limbus patrum*, dem seit der Höllenfahrt Christi leer stehenden zeitlichen Aufenthaltsort der vorchristlichen Gerechten, identifiziert.[250] So wird sie im *Sidrac* und im *Lekenspiegel* als ein über der eigentlichen Hölle befindlicher unabhängiger Bereich beschrieben, in den bis zu Christi Höllenfahrt die mit der Erbsünde beladenen Seelen der vorchristlichen Gerechten eingegangen sind, während die Bösen sofort in die untere Hölle verbannt wurden (vgl. *Sidrac*, Frage 135, S. 104*f*, *Lsp.*, I, 13, V. 12-24, *Lsp.*, I,

---

[248] MCGRATH (2003, S. 92) bemerkt hierzu, dass die dramatische Darstellung des Sieges Christi über Tod und Hölle „made a potent appeal to the readers of *Piers Plowman*“.

[249] Zu dieser im mittelniederländischen geläufigen Bezeichnung der Vorhölle, siehe *MNW voreborch*. Dieser Begriff bezeichnet eigentlich das Vorwerk, die äußere Verteidigungsanlage einer Stadt oder einer Festung.

[250] Die Bezeichnung *Limbus* o. ä. wird im untersuchten Korpus nicht verwendet. Berthold von Regensburg verwendet sie zwar, identifiziert aber auch den *Limbus patrum* mit der Vorhölle und schenkt ihm keine besondere Aufmerksamkeit (siehe OECHSLIN WEIBEL 2005, S. 213*f*).

37, V. 105-108).[251] Die einzige Strafe der Vorhölle ist die dort herrschende Dunkelheit, die aus der Trennung von Gott resultiert (vgl. *Sidrac*, Frage 135, S. 104*f*, *Ondersceyt*, *f.* 187va). Dies kommt mit der allgemeinen Vorstellung der Vorhölle als Ort geringerer Strafe überein, obwohl nicht oft zwischen den Strafen in der Hölle und der Vorhölle unterschieden wurde (siehe OECHSLIN WEIBEL 2005, S. 214).

Anders als zum Beispiel bei Berthold von Regensburg oder in der zeitgenössischen theologischen Diskussion spielt der *Limbus puerorum* – der Aufenthaltsort der Seelen der ohne Taufe verstorbenen Kinder – im untersuchten Korpus keine besondere Rolle.[252] Nur im *Sidrac* und bei Jan van Leeuwen wird auf den *Limbus puerorum* verwiesen. Laut dem *Sidrac* verbleiben die Seelen ungetauft verstorbener Kinder, die sich nie im Zustand des Bewusstseins von Gut und Böse befunden haben, bis zum Jüngsten Gericht nicht in der Hölle, sondern an einem Ort der Dunkelheit (vgl. *Sidrac*, Frage 228, S. 150, *Sidrac*, Frage 248, S. 159). Sie befinden sich dort zusammen mit den Seelen der Verrückten, Tauben und Stummen (vgl. *Sidrac*, Frage 280, S. 170).[253] Für diesen Ort wird im *Sidrac* keine besondere Bezeichnung verwendet; es ist daher nicht deutlich, ob es sich um einen vom *Limbus patrum* getrennten Ort handelt, da auch ihm die Strafe der Dunkelheit zugeordnet ist.[254] Jan van Leeuwen erwähnt den Verlust der Gottesschau der Seelen der ungetauft verstorbenen Kinder, weist ihnen aber keinen besonderen Jenseitsbereich zu (vgl. *Goet orsprinct*, *f.* 71vb-72ra).[255] Die geringe Rolle des *Limbus puerorum* im mittelniederländischen Korpus verwundert angesichts dessen, dass die Lehre vom Limbus der ungetauften Kinder in der mediävistischen Forschung als für Eltern besonders belastend angeführt wird (vgl. OECHSLIN WEIBEL 2005, S. 218, Anm. 218) und ein überwiegend aus Laien bestehendes Publikum sicherlich mehr beschäftigt haben dürfte, als der *Limbus patrum*. Es ist denkbar, dass die hohe Aufmerksamkeit für den *Limbus patrum* innerhalb des mittelniederländischen Korpus der Beliebtheit der Legende der Höllenfahrt Christi als Beweis seiner Macht über das Jenseits zuzuschreiben ist.

---

[251] Laut *Lekenspiegel* und *Teesteye* dauerte der Verbleib in der Vorhölle ungefähr 5000 Jahre (vgl. *Lsp.*, I, 24, V. 38, *Teest.*, 40, V. 1892), laut Jan van Leeuwen ungefähr 5200 Jahre (vgl. *Tien gheboden*, *f.* 6va). Soviel Zeit war laut der mittelalterlichen Vorstellung zwischen dem Sündenfall und dem Kreuzestod Christi verstrichen. Jan van Leeuwen merkt zusätzlich an, dass es sich bei den von Christus befreiten vorchristlichen Gerechten um Juden handelt (*dat verdorven ende dolende scapelken des huyschs van Israhel*, *Ondersceyt*, *f.* 187va).

[252] Siehe OECHSLIN WEIBEL 2005, S. 215-218, zu der theologischen Diskussion und zu diesem Motiv im Oeuvre Bertholds von Regensburg, wo es mehrmals von Taufappellen begleitet ist.

[253] Anders als bei Berthold von Regensburg (vgl. OECHSLIN WEIBEL 2005, S. 215) werden die Kinder von Ungläubigen im *Sidrac* in die Hölle verdammt (vgl. *Sidrac*, Frage 254, S. 162).

[254] Auch Berthold scheint beide Limben gleichzusetzen (siehe OECHSLIN WEIBEL 2005, S. 215).

[255] Laut der kirchlichen Lehrmeinung bestand die Strafe der ungetauften Kinder nur aus dem Verlust der Gottesschau (siehe OECHSLIN WEIBEL 2005, S. 215*f*).

Die Bewohner der Hölle

In der Hölle befinden sich die Seelen aller für immer Verdammten. Diese werden oftmals in Christen, die zum Beispiel nach der Art ihrer Sünde kategorisiert werden (siehe unten), und Ungläubige unterteilt.[256] Dem allgemeinen kirchlichen Gebrauch entsprechend, werden in keinem der Texte des Korpus spezifische Personen in die Hölle verdammt. Anders als Berthold von Regensburg und Dante, die jeweils eine große Anzahl von in der Hölle befindlichen Personen nennen, wobei Berthold sich auf biblische Personen beschränkt (siehe OECHSLIN WEIBEL 2005, S. 184-186), Dante hingegen in der *Commedia* viele historische Persönlichkeiten und Zeitgenossen aufzählt (siehe MORGAN 1990, S. 51-83), nutzt selbst Jan van Leeuwen, der immerhin eine Anzahl seiner Zeitgenossen im Himmel verortet und Meister Eckhart als Antichrist und vom Teufel besessen bezeichnet (siehe unten, Kapitel 6.1), das politische Potential dieses Motivs nicht. Die Nennung von konkreten Personen in der Hölle scheint ein Charakteristikum von Jenseitsvisionen und „vor allem den volkstümlichen Höllenvorstellungen und Reden über die Hölle eigen“ (OECHSLIN WEIBEL 2005, S. 186) gewesen zu sein. Eine Ausnahme bildet innerhalb des Korpus lediglich die Nennung des anonymen reichen Mannes aus der Lazarusparabel (Lk 16:19-31). Während in der Fünften Partie das NT als Quelle und der Name des Lazarus genannt werden (vgl. *SH* V, VIII, 32, V. 1667-1680), setzt Jan van Leeuwen die Kenntnis der Parabel voraus, da er nur auf den ‚reichen Mann, der wie das Evangelium berichtet, in den Abgrund der Hölle verdammt ist‘ verweist (vgl. *Tien gheboden*, *f.* 42ra). Das jenseitige Schicksal des reichen Mannes ist zum einen schon gut aus dem NT bekannt und zum anderen steht er sinnbildlich für die Habgier. Seine Nennung als definitiv Verdammter unterstreicht die starke Verurteilung der Habgier in den untersuchten Texten.

Obwohl die Hölle im untersuchten Korpus hauptsächlich als Ort der Verdammung der bösen Menschen fungiert, wird in einigen Texten thematisiert, dass die ersten Bewohner der Hölle die wegen ihres Hochmuts oder Neids gefallenen Engel waren (Hochmut: vgl. *Wraken*, I, 1, V. 64-69, *Bruederscap*, *f.* 235rb; Neid: vgl. *Teest.*, 1, V. 198-201, *Teest.*, 3, V. 282-297), die dadurch zu Teufeln geworden waren und die sich in unzähliger Anzahl in der Hölle befinden (vgl. u. a. *Lsp.*, II, 85, V. 1724-1725, *Bruederscap*, *f.* 235rb). Diese Teufel martern dort die Seelen der Verdammten (vgl. u. a. *Sidrac*, Frage 59, S. 65*f*). Auch die Teufel erleiden durch das Höllenfeuer große Schmerzen, die sich nach dem Jüngsten Gericht sogar verdoppeln werden (vgl. *Sidrac*, Frage 353, S. 199*f*, vgl. Offb 12:9, 20:10). Einige Teufel wurden nicht in die Hölle verbannt, sondern befinden sich in der Luft, wo sie den Lebenden zum Verhängnis werden können (vgl. *Sidrac*, Frage 6, S. 40*f*, *Tien gheboden*, *f.* 3ra).[257] Diese permanente Bedrohung des

[256] Auf dem Konzil von Lyon (1274) und dem Konzil von Florenz (1440) wurde in der kirchlichen Lehre die schon lange verbreitete Vorstellung festgeschrieben, dass alle Ungläubigen und alle Ungetauften oder im Zustand der Todsünde Verstorbenen verdammt sind (siehe DINZELBACHER 2001, S. 106, OECHSLIN WEIBEL 2005, S. 216).
[257] Die Vorstellung, dass sich nicht alle Teufel in der Hölle befinden, sondern sich auch als Mächte der Lüfte im Luftraum befinden, wo sie die Menschen in Versuchung führen, geht auf Augustinus zurück (siehe OTT 1990, S. 61).

Seelenheils durch die Teufel spielt besonders im *Lekenspiegel* eine große Rolle (vgl. u. a. *Lsp.*, I, 6, V. 5-8, *Lsp.*, I, 7, V. 6-16, *Lsp.*, II, 90, V. 164-176).[258] Ähnlich auffallend anwesend sind die Teufel als Verführer der Menschen nur in den Traktaten Jans van Leeuwen. Er führt zu den von den Teufeln ausgehenden Gefahren aus, dass sie den guten Menschen schlechte Gedanken einflüstern (vgl. *Inval*, *f.* 68vb, *Woedegher minnen, f.* 74va), den Sündern die fälschliche Vergebung ihrer Sünden vorgaukeln (vgl. *Bedinghen*, *f.* 53rb) oder ihnen einreden, sie hätten noch genug Zeit, um Gott zu dienen, und sie dadurch in die Hölle ziehen (vgl. *Inval*, *f.* 71rb).[259] Darum warnt Jan van Leeuwen nachdrücklich, sich Tag und Nacht vor der List des Teufels zu hüten (vgl. *Sevenderhande*, *f.* 98va).[260]

Als Anführer der Teufel wird in einigen Texten des Korpus Luzifer genannt, der vormals ein mächtiger Engel gewesen ist (vgl. *Sidrac*, Frage 6, S. 40*f*, *Lsp.*, III, 134, V. 91-112, *Wraken*, I, 1, V. 64-69, *Seven teekenen*, *f.* 47va). Für Jan van Leeuwen ist Luzifer nicht nur der Anführer der Teufel, sondern auch der Anführer der schlechten Menschen, denn ein jeder Sünder gleicht ihm in seinem Inneren (vgl. *Ghetuge*, *f.* 146rb).[261] Diese Identifizierung der Bösen mit Luzifer weist Parallelen zur universaleschatologischen Vorstellung des kollektiven Antichrist auf (siehe unten, Kapitel 6.4). Auch Satan wird als Anführer der Teufel bezeichnet (vgl. *Lsp.*, II, 85, V. 1477*ff*). In der Nacherzählung der Höllenfahrt Christi im *Lekenspiegel* unterstehen Satan und die anderen Teufel der Hölle, die sie als ihre Helfer oder Diener (*ambachte*, *Lsp.*, II, 85, V. 1575) bezeichnet.

Im *Sidrac* dienen die sich in der Luft befindlichen gefallenen Engel auch als Erklärung für das Phänomen der fallenden Sterne (vgl. *Sidrac*, Frage 138, S. 107).

[258] Das Ziel der Teufel ist es, die Seelen der Gläubigen in die Hölle zu bringen. Dagegen hilft unter anderem das Beten von ‚O Intemerata', wie aus dem Exempel mit dem Ritter und dem Teufel hervorgeht (vgl. *Lsp.*, II, 110) oder ein Kreuzzeichen im Namen der Dreifaltigkeit (vgl. *Lsp.*, III, 112, V. 139-144).

[259] Vgl. OECHSLIN WEIBEL (2005, S. 194): „Angesichts der grossen Kraft der Beichte und der Busse liegt es nahe, dass die Teufel versuchen, die Menschen daran zu hindern, was Berthold als einen besonders schlimmen Hinterhalt empfindet. Sie möchten die Sünder zum Aufschieben der Busse bewegen bis es zu spät ist, da die Todesstunde ungewiss ist."

[260] Die Gefährdung des Seelenheils der Menschen durch die List der Teufel ist ein beliebtes Thema in den deutschen Predigten Bertholds von Regensburg (siehe OECHSLIN WEIBEL 2005, S. 69-71). Vgl. ebd. (S. 71): „Dass die Teufel die Menschen zur Sünde verführen, entspricht der kirchlichen Lehre, wie sie im IV. Laterankonzil von 1215 festgelegt wurde. Der Mensch sündigt infolge der Einflüsterung des Teufels. Weitere Aussagen dieses Konzils zum Teufel und Dämonen sind, dass diese an sich gut erschaffen und durch sich selbst böse wurden, und dass sie zusammen mit den verdammten Menschen in der ewigen Strafe sind."

[261] Laut OECHSLIN WEIBEL (2005, S. 74 und 153) verkörpert Luzifer wegen seines Sturzes die Sünde des Neides und gilt als Fürst der Teufel. Er erleidet die schwerste Höllenstrafe, weshalb er oft im Mittelpunkt der Erde, dem tiefsten Punkt der Hölle, gedacht wurde, den er nicht verlassen durfte. Im *Lekenspiegel* wird berichtet, dass Christus während seiner Höllenfahrt Satan in die unterste Hölle einschließt (vgl. *Lsp.*, II, 85, V. 1748-1750). An anderer Stelle ist zu lesen, dass sich Luzifer am tiefsten Punkt der Hölle befindet (*Lsp.*, III, 134, V. 103-108).

5.4.2 Die Hölle als Zustand der Verdammung

Für die Autoren des mittelniederländischen Korpus steht die Funktion der Hölle als finaler Strafort aller Bösen außer Frage. Nur Jan van Leeuwen geht auf den Grund der Existenz der Hölle ein.[262] Er führt aus, dass die Hölle laut Augustinus zur Rache alles Bösen existiert (*Want Sente Augustinus die sprect dat alle quaetheyt sal ghewroken werden, Bruederscap*, *f.* 210ra). Wenn es keinen Widerstand (gegen die Gebote Gottes gäbe), das heißt, wenn die Menschen nicht sündigen würden, gäbe es weder Hölle noch Fegefeuer (vgl. *Tien gheboden*, *f.* 30rb, *Seven teekenen*, *f.* 47va-vb). Aber nur Ungläubige behaupten, dass Gott wünsche, dass die Menschen seine Gebote brechen, denn wenn dies so wäre, wäre es ungerecht von Gott, die Menschen dafür zu strafen (vgl. *Tien gheboden*, *f.* 35vb). Gott verurteilt niemanden im Voraus, der Mensch hat es durch seinen freien Willen selbst in der Hand, welchen Weg er wählt (vgl. *Tienderhande*, *f.* 134rb-134va).[263]

Die Gründe für die Verdammung in die Hölle

Da in der kirchlichen Lehre als Voraussetzung für den Eintritt in das Himmelreich die Aufnahme in der Kirche durch die Taufe festgeschrieben ist, stand es im Mittelalter fest, dass alle Ungläubigen in die Verdammung der Hölle eingehen werden (siehe DINZELBACHER 1999a, S. 131*f*, siehe auch oben, S. 154). Die mittelalterlichen Theologen waren davon überzeugt, dass eine weitaus größere Anzahl von Menschen in die Hölle als in den Himmel gelangen würde, denn dies war schon in der Bibel zu lesen (vgl. u. a. Mt 22:14, siehe DINZELBACHER 1999a, S. 134, OECHSLIN WEIBEL 2005, S. 187). Wegweisend war hier die Prädestinationslehre des Kirchenvaters Augustinus, nach der die übergroße Mehrheit der Menschen wegen der Erbsünde dazu bestimmt ist, für ewig verdammt zu werden (*massa damnata*) und nur wenige von der göttlichen Barmherzigkeit gerettet werden (vgl. *De Civitate Dei,* 21:12, siehe DINZELBACHER 1999a, S. 134, OECHSLIN WEIBEL 2005, S. 188, Anm. 157). Diese Lehr-

[262] Vgl. DINZELBACHER (1999a, S. 149): „Daß Gott selbst und niemand anderer Hölle und Fegefeuer mit all ihren unendlichen Sadismen erdacht und angeordnet hat, war (und ist) in der orthodoxen katholischen Dogmatik völlig unumstritten, obwohl man dies schon im Mittelalter expressis verbis ungern aussprach." Siehe OTT 1990, S. 169-174, zur Behandlung der Frage der Existenz der Hölle in der Hoch- und Spätscholastik.

[263] Im *Sidrac* findet sich eine längere Ausführung darüber, dass die Seele die Verantwortung für das Seelenheil trägt, da der Körper (das Königreich) nur das tut, was die Seele (der König) ihm befiehlt. Wenn der König sein Königreich gut regiert, erhält er im Himmel von Gott seinen himmlischen Lohn, im anderen Falle endet er in der ewigen Verdammung (vgl. *Sidrac*, Frage 45, S. 60*f*). Jan van Leeuwen vertritt die gegenteilige Meinung, dass der Körper an der ewigen Verdammung Schuld ist, weil er die Seele mit irdischen Sünden befleckt (vgl. *Seven teekenen*, *f.* 62vb). Siehe AXTERS 1943, S. lix, zu Jans van Leeuwen negativen Einstellung zum irdischen sittlichen Leben.

meinung wurde vom einflussreichen Scholastiker Thomas von Aquin übernommen und ist auch in volkssprachlichen Schriften nachweisbar (siehe DINZELBACHER 1999a, S. 134, OECHSLIN WEIBEL 2005, S. 188).[264]

Die Prädestinationslehre hat Eingang in *Teesteye* und in die Traktate Jans van Leeuwen gefunden. Die folgende Passage in *Teesteye* illustriert die weite Verbreitung dieser Vorstellung, die nicht nur zur Sorge um das Seelenheil führte, sondern anscheinend auch auf Widerspruch traf:

> Ian / God die moets lonen u
> Dat ghi mi hebt vertroest nu;
> Want ic hielt over waerhede
> Dat die honderste van kerstenhede
> Daer niet comen en ware /
> So dat ic was in groten vare
> Ende in wanhopen te menegher uren;
> Want dese lereers der Scrifturen
> Sluten so vaste die dore
> Met so meneghen slotel daer vore /
> Dat schijnt dat nieman werdech en waer
> Met sijnre verdienten te comene daer. (*Teest.*, 28, V. 2514-2535)

Wouter beklagt sich darüber, dass die *lereers der Scrifturen* lehren, dass nur ein hundertster Teil aller Christen in den Himmel gelangen wird. Dadurch erscheint es Wouter beinahe unmöglich, durch eigene Anstrengungen in den Himmel zu gelangen, vor allem, weil die *lereers der Scrifturen* den gemeinen Gläubigen die Tür zum Himmelreich mit mehreren Schlössern verschließen, indem sie keinen Verdienst als gut genug dafür erscheinen lassen, um das Himmelreich zu verdienen. Durch die aufbauenden Worte seines Gesprächspartners Jan hat Wouter jedoch wieder einige Hoffnung geschöpft.[265] Obwohl sich die Bezeichnung *lereers der Scrifturen* neutral mit ‚Lehrer der Heiligen Schrift' übersetzen lässt, ist es im Kontext dieser Passage wahrscheinlich, dass einem Bettelorden zugehörige Geistliche gemeint sind, die einen Großteil der spätmittelalterlichen städtischen Seelsorge und Predigt wahrnahmen. REYNAERT (1995, S. 107*f*) weist in diesem Zusammenhang auf die Parallelen zwischen Kapitel 28 von *Teesteye* und dem ersten *Wapene Martijn*-Gedicht Jacobs van Maerlant hin, letzterer wird auch durch den Dialogpartner Jan als Autorität angeführt (*als Iacob sprac*, *Teest.*, 28, V. 2424). In *Wapene Martijn* wird die Frage des *meritum sine gratia* behandelt, das heißt, ob man im Stand der Todsünde gute Werke vollbringen kann (siehe auch Kapitel 5, Anmerkung 23), und

---

[264] So findet sich in den deutschen Predigten Bertholds von Regensburg die exakte Angabe, dass bezüglich der gesamten Menschheit das Verhältnis zwischen Verdammten und Erlösten zehn zu zwei sein wird (siehe OECHSLIN WEIBEL 2005, S. 187).

[265] Es war mir nicht möglich, das Zahlenverhältnis im theologischen Diskurs zu verorten.

beklagt, dass Laien der Weg in den Himmel als sehr schmal dargestellt wird. REYNAERT (1995, S. 107*f*, vgl. KINABLE 1997, S. 92*f*, S. 191, Anm. 163) argumentiert, dass es sich hier um eine verblümte Kritik an den Bettelorden handelt, die durch Jan van Boendale auch so gelesen wurde. Denn kurz vor dem obenstehenden Zitat kritisiert er diesbezüglich direkt die Bettelorden (*Minderbrueder ende Iacopine*, *Teest.*, 28, V. 2416). Auch wenn die Frage des *meritum sine gratia* in *Teesteye* weniger im Vordergrund steht als in *Wapene Martijn* zeigt diese Passage deutlich, dass dieses den gemeinen Gläubigen über Predigt und Exempel vermittelte geringe Vertrauen auf die Barmherzigkeit Gottes zu Angst um das Seelenheil führte.[266]

Auch Jan van Leeuwen kennt die Vorstellung der *massa damnata* und zitiert die betreffenden Christusworte: *Ende hoe mach onse here Jhesus die ewghe wijsheyt gods dus wonderlec ghesproken hebben, dat hi sprect ende leert ons in dewangelie: datter vele es gheroepen ende letter vercoren* (*Ondersceyt*, *f.* 172ra).[267] Er gibt sich aber nicht einfach mit der Vorbestimmung eines großen Teils der Menschheit zur Verdammung zufrieden, sondern appelliert an die Verantwortung der Geistlichen, dem Volk durch ihre Lehren und ihr gutes Vorbild den rechten Weg zu weisen, eine Aufgabe, der sie momentan aufgrund ihrer Verderbtheit nicht nachkommen, und dadurch die Laien mit sich in den Höllenschlund reißen (vgl. *Seven teekenen*, *f.* 59vb).[268]

Im *Sidrac* wird auf juristische Art und Weise argumentiert, dass ein jeder nur für seine eigenen Taten gerichtet wird: Keiner muss für die Sünden eines anderen im Jenseits büßen, von denen er nichts weiß; es besteht aber die Pflicht, den anderen den rechten Weg zu weisen, wenn man dies unterlässt, begeht man eine Sünde (vgl. *Sidrac*, Frage 181, S. 127). Darüber hinaus wird erklärt, dass die Sünden eines Toten nicht auf seinen Mörder übertragen werden, dies bedeute jedoch nicht, dass man Selbstjustiz üben darf; nur den Landesherren ist es erlaubt, an Gottes Stelle auf Erden zu richten, außerdem ist den Schlechten der Lohn für ihre Vergehen im Jenseits sicher (vgl. *Sidrac*, Frage 182, S. 127*f*).[269] In diesem Zusammenhang ist es interessant, dass Jan van Leeuwen ausdrücklich das Recht zur Notwehr einräumt. Er

---

[266] Vgl. DINZELBACHER (2001, S. 107): „Die Grundhaltung, zu der diese Theologie gerade bei vielen wirklich religiösen Menschen führt, ist das Bewußtsein, eigentlich ohnehin schon verdammt zu sein und nur durch einen außerordentlichen Gnadenakt Gottes gerettet werden zu können. Auch Menschen, die sich intensivst um ein mehr als normengerechtes christliches Leben bemühen, werden davon nicht verschont.“ Betroffen waren hiervon auch bekannte kirchliche Denker wie Anselm von Canterbury oder Bernhard von Clairvaux (ebd.). Im *Elucidarium* wird argumentiert, dass sich Gott deshalb so streng zeige, damit die „Gerechten strahlender durch den Kontrast mit den Bösen werden“ (DINZELBACHER 1999a, S. 135). Berthold von Regensburg warnt wahrscheinlich aus gutem Grund in einer lateinischen Predigt davor, dem Publikum zu viel Angst einzujagen, damit es nicht verzweifelt (siehe OECHSLIN WEIBEL 2005, S. 190).

[267] Vgl. Mt 22:14: ‚Denn viele sind gerufen, aber nur wenige auserwählt.‘

[268] Auf diese Kritik folgt eine Prophezeiung über die Verfolgung der schlechten Geistlichen, die Gemeinsamkeiten mit reformorientierten Endzeitprophezeiungen aufweist (siehe unten, Kapitel 6.1), aber endet, bevor die Endzeit eintritt.

[269] Der Herrscher wurde als von Gott berufener Hüter des Rechts betrachtet (siehe OHLER 1990, S. 200-202).

spricht einer Begine bei einem Vergewaltigungsversuch das Recht zu, ihren Peiniger und sogar sich selbst zu töten, um ihre Seele vor der Hölle zu bewahren, Gott würde ihr diese Sünden vergeben (vgl. *Tienderhande*, *f.* 116va).[270]

Neben grundsätzlichen Reflektionen über die umfassende Sündhaftigkeit der Menschheit vor den Augen Gottes (u. a. *Lsp.*, I, 24, V. 33-44) ist in den untersuchten Texten ein wichtiges Thema, welche Sünden zur ewigen Verdammung führen. Obwohl die Sündenkataloge – wie schon oben bezüglich der seligmachenden Tugenden angemerkt – nicht unmittelbar zur Eschatologie gehören, spielen sie eine zu große Rolle, um sie zu übergehen: In einigen der Texte werden die Sünden und ihre Folgen konkreter beschrieben als die Hölle selbst. Auf der einen Seite finden wir allgemeine Warnungen vor Verstößen gegen die Gebote des Christentums (vgl. u. a. *Sidrac*, Prolog, S. 23) oder gegen die Zehn Gebote und die Gebote Christi (u. a. *Sidrac*, Frage 20, S. 48*f*, *Sidrac*, Frage 411, S. 222) sowie Warnungen vor Verstößen gegen die Gebote des Christentums und dem Begehen von Todsünden (vgl. u. a. *Tien gheboden*, *f.* 3va-vb), wobei bei den Lesern die Bekanntheit mit den jeweils genannten Konzepten vorausgesetzt wird. Auf der anderen Seite finden wir Aufzählungen konkreter Sünden, insbesondere mit Bezügen auf die so genannten sieben Hauptsünden.

Das Schema der sieben Hauptsünden zählt zu den im mittelalterlichen Moraldiskurs hantierten Verhaltensrichtlinien zur Wahrung des Seelenheils für das tägliche Leben (siehe BANGE 2007, S. 64). Es beruht auf einer bis ins vierte Jahrhundert zurückreichenden Tradition (siehe BANGE 2007, S. 65-81, MORGAN 1990, S. 121-123). Als die sieben Todsünden werden im Mittelalter meist Hochmut (*superbia)*, Habgier (*avaritia*), Wollust (*luxuria*), Zorn (*ira*), Völlerei (*gula)*, Neid (*invidia*) und Faulheit (*acedia*) genannt.[271] Die sieben Hauptsünden haben einen hohen Stellenwert innerhalb der spätmittelalterlichen Morallehre und dienen oft als Aufhänger für Gesellschaftskritik (ebd., S. 65). Ihre Beliebtheit im literarischen Moraldiskurs ist nicht zuletzt darauf zurückzuführen, dass dieses Schema ein schlüssiges Rahmenwerk bietet, da im Grunde jede denkbare Sünde unter eine der sieben Hauptsünden eingeordnet werden kann (ebd., S. 66). In mittelniederländischen Morallehren werden merkwürdigerweise zu meidende Verhaltensweisen oft breiter ausgeführt als erstrebenswerte Tugenden, fast als ob es den Autoren angesichts des schlechten Zustands der Moral in ihrer Zeit ausreicht, dass zumindest Sünden vermieden werden (ebd., S. 64).[272] Neben den sieben

---

[270] WARNAR (2003, S. 203) betrachtet die Einräumung des Rechts zum Töten des Verfolgers als Zeichen der Gutmütigkeit Jans van Leeuwen. Auffallend ist, dass Jan van Leeuwen Selbstmord erlaubt, denn Selbstmord wurde im Mittelalter als schweres Vergehen gegen Gott betrachtet. Die Leiche wurde hierfür durch die Verweigerung des Begräbnisses in geweihtem Grund bestraft (siehe OHLER 1990, S. 212). Nur in Ausnahmefällen wurde Selbstmord toleriert, zum Beispiel, um einer Schändung zu entgehen (ebd., S. 212*f*). So sieht Hartmann von Aue den Opfertod eines jungen Mädchens im *Armen Heinrich* durch eine Himmelskrone belohnt (ebd., S. 191).

[271] Diese Reihe geht auf Gregor den Großen zurück, es existieren auch alternative Reihen (siehe BANGE 2007, S. 72*f*).

[272] Im mittelniederländischen Sprachgebiet spielen im nicht-akademischen Moraldiskurs die Hauptsünden eine wichtigere Rolle als die vier Kardinaltugenden (siehe PANSTERS 2007, S. 212, bes. Anm. 13).

Hauptsünden existieren auch andere Sündenschemata, wie die drei Versuchungen, die so genannten fremden und stummen Sünden und die Sünden gegen den Heiligen Geist, die sich letztendlich alle im Schema der sieben Hauptsünden einordnen lassen (ebd., S. 68*f*). Sie spielen im untersuchten Korpus keine nennenswerte Rolle.

Ab dem Spätmittelalter dienten die Hauptsünden zunehmend als Aufhänger für die so genannten Todsünden (siehe BANGE 2007, S. 66).[273] Beim theologischen Konzept der Todsünde stand ursprünglich im Vordergrund, dass sie, sofern sie nicht aufrecht bereut und gebeichtet wird, die Seele des Sünders direkt in die Hölle bringt. Keine der Hauptsünden ist unweigerlich eine Todsünde, da andere Faktoren wie Intention, Umstände, Zustimmung oder Unwissenheit einen Einfluss haben (ebd., S. 66*f*). Es besteht jedoch in der mittelalterlichen lateinischen und volkssprachlichen Literatur eine große terminologische Verwirrung zwischen den Hauptsünden und den Todsünden, oftmals werden beide Begriffe synonym gebraucht (ebd., S. 67). Im mittelniederländischen Korpus setzt nur Jan van Leeuwen die Hauptsünden mit den Todsünden gleich.[274] Er unterteilt sie in vier Sünden des Geistes und drei Sünden des Fleisches, räumt aber ein, dass es schwer ist, beide Gruppen voneinander zu trennen, da sie alle miteinander zusammenhängen (vgl. *Tienderhande*, *f.* 104vb-105rb).[275] Als Sünden des Geistes nennt er Hochmut, Habgier, Neid und Zorn (vgl. *Tienderhande*, *f.* 105ra), er behandelt aber im weiteren Verlauf des Traktats nur ausführlich die Sünden des Fleisches, nämlich Völlerei, Wollust und Faulheit.

Zur Entstehungszeit des mittelniederländischen Korpus kann bei Laien die allgemeine Bekanntheit des Konzepts der sieben Hauptsünden vorausgesetzt werden, da es ihnen über verschiedene Kanäle vermittelt wurde (siehe BANGE 2007, S. 79). Die allgemeine Vertrautheit bestätigen Passagen im untersuchten Korpus, in denen auf das Schema der sieben Hauptsünden nur kurz verwiesen wird (vgl. *Lsp.*, I, 28, V. 2, V. 81, *Ghetuge*, *f.* 139rb). Dennoch wird es in einigen der Texte als notwendig erachtet, die Hauptsünden einzeln zu benennen und zu erläutern (vgl. *Sidrac*, Frage 13, S. 45*f*, *Teest.*, 30, *Tienderhande*, *f.* 104vb-106rb, *Bruederscap*, *f.* 206va-214va).

---

[273] Diese Bezeichnung steht im Zusammenhang mit der Vorstellung vom Seelentod (siehe oben, S. 104). So erläutert Berthold von Regensburg in einer seiner deutschen Predigten, dass die schweren Sünden auch als Todsünden bezeichnet werden, weil sie zum einen den ewigen Tod der Seele verursachen, zum anderen, weil gute Werke nichts nützen, solange sich ein Mensch im Zustand schwerer Sünden befindet (siehe OECHSLIN WEIBEL 2005, S. 171*f*).

[274] Die Bezeichnung Hauptsünden wird im *Sidrac* verwendet (z. B. *hoeftsonden*, *Sidrac*, Frage 13, S. 45*f*) und durch Jan van Boendale (*hoeftzonden*, *Lsp.*, I, 28, V. 2, *hoeft sonden*, *Teest.*, 30, V. 2585); Jan van Leeuwen verwendet beide Bezeichnungen (*seven hovet sonden*, *Bruederscap*, *f.* 206va, aber *seven dooetsonden*, *Tienderhande*, *f.* 104vb).

[275] Ausführlich zu den Hauptsünden, aber ohne den Unterschied zwischen geistigen und fleischlichen Sünden, ist *Bruederscap*, *f.* 206va-214va, nur die fleischlichen Hauptsünden werden genannt in *Ongherechticheit*, *f.* 116rb. Es war nicht möglich, diese Unterteilung Jans van Leeuwen einzuordnen. Laut BANGE (2007, S. 76) wurde meist zwischen drei geistigen und vier fleischlichen Sünden unterschieden und nicht – wie bei Jan van Leeuwen – zwischen vier geistigen und drei fleischlichen Sünden.

Traditionell wird meist der Hochmut als schwerste Sünde betrachtet und an erster Stelle genannt, er ist dicht gefolgt von der Habgier, die oft ausführlicher besprochen wird (siehe BANGE 2007, S. 79*ff*).[276] Dies ist auch im *Lekenspiegel* der Fall, in dem es Jan van Boendale nicht als notwendig empfindet, einzeln auf die sieben Hauptsünden einzugehen. Er verweist nur kurz auf das Konzept (vgl. *Lsp.*, I, 28, V. 2, V. 81) und bezeichnet Hochmut, Neid und Habgier als die schlimmsten Sünden, geht aber unter Einbeziehung von 1 Tim 6:10 nur auf die Habgier ausführlich ein. Habgier führt für Jan van Boendale direkt in die Hölle:

> Ons zeeght een heilech man
> Alsoe een kemel niet comen en can
> Dore ere naelden gat
> Alsoe en mach verstaet wel dat
> Die vrecke man rike
> Niet comen in hemelrike (*Lsp.*, I, 28, V. 35-40)[277]

Der aus dieser Passage ersichtliche hohe Stellenwert der Habgier bei Jan van Boendale könnte im Zusammenhang mit dem städtischen Kontext seines Schreibens stehen.[278]

Wie im mittelniederländischen Moraldiskurs üblich, dienen die sieben Hauptsünden im untersuchten Korpus als Aufhänger für moralisch-ethische Richtlinien für das tägliche Leben: Sie sollen die Entscheidung für Himmel oder Hölle einfacher machen (vgl. BANGE 2007, S. 81). Nur bei Jan van Leeuwen zeigt sich die Tendenz, dass die sieben Hauptsünden im spätmittelalterlichen Moraldiskurs in den Niederlanden langsam durch die Zehn Gebote abgelöst wurden (siehe DESPLENTER 2010, S. 7). Die Hauptsünden spielen zwar auch bei Jan van Leeuwen noch eine wichtige Rolle, er ordnet sie aber in seinen Dekalog-Traktaten der Ordnung des Dekalogs unter und behandelt sie nicht gleichrangig, wie zum Beispiel Jan van Boendale in *Teesteye*.

Häufig werden im mittelniederländischen Korpus auch einzelne Vergehen ohne Verweis auf die sieben Hauptsünden genannt. Es ist jedoch nicht schwer, sie einer der Hauptsünden zuzuordnen. So werden im *Sidrac* unter anderem unrechtmäßige Bereicherung (= Habgier, vgl. *Sidrac*, Frage 211, S. 142*ff*) und Sodomie, hier in der Bedeutung ‚regelwidriger

---

[276] Im mittelniederländischen Moraldiskurs wurde der Hochmut nicht wie in anderen Sprachgebieten von der Habgier als schwerste Sünde verdrängt (siehe BANGE 2007, S. 81). Interessanterweise wird nur im *Sidrac* – der eine französische Vorlage hat – der Neid als schwerwiegendste Sünde bezeichnet (vgl. *Sidrac*, Frage 62, S. 68).

[277] Jan van Boendale schreibt das Jesuszitat fälschlicherweise nur einem *heilech man* zu, weil er diese Bibelstelle wahrscheinlich aus dem Gedächtnis zitiert (siehe MAK 1959a, S. 238).

[278] Auch bei Berthold von Regensburg nimmt die Verurteilung der Habgier großen Raum ein, vermutlich, weil auch sein Publikum vornehmlich aus städtischen Laien bestand (siehe BANGE 2007, S. 81, Anm. 87). Im mittelniederländischen Korpus steht die Verurteilung der Habgier – besonders bei der weltlichen beziehungsweise geistlichen Elite – oft im Zusammenhang mit einem Reformdiskurs, der sich bei Jan van Leeuwen besonders gegen den Verfall des geistlichen Standes, sowohl bei kirchlichen Würdenträgern als auch bei den Bettelorden, richtet (vgl. *Lsp.*, I, 28, V. 4-9, *Wraken*, I, 17, V. 1448-1457, *Tien gheboden*, *f.* 7vb-8rb).

Geschlechtsverkehr zwischen Mann und Frau‘ (= Wollust, vgl. *Sidrac*, Frage 185, S. 128*f*), verurteilt. Im *Lekenspiegel* will Jan van Boendale jeden in die Hölle verbannen, der der Kirche den Zehnten nimmt oder ihn entfremdet (= Habgier, vgl. *Lsp.*, I, 26, V. 118-124). Gegen Fehlverhalten der Geistlichkeit richtet sich die Warnung an Äbte und Äbtissinnen, die es sich gut gehen lassen, während ihre Untergebenen Mangel leiden (= Habgier, vgl. *Teest.* 37, V. 3306-3313). Beim Jüngsten Gericht am Ende des *Lekenspiegel* schickt Christus jeden in die Ewigkeit des Höllenfeuers, der sein Gebot der Werke der Barmherzigkeit missachtet hat (vgl. *Lsp.*, IV, 149, V. 18-34). Andere Themen sind das Suchen des eigenen Vorteils anstelle des allgemeinen Wohls (= Habgier, vgl. *Wraken* I, 12, V. 958-961) und der Missbrauch des Schöffenamtes (= Habgier, vgl. *Teest.*, 13, V. 1105-1139). Auch Verstöße gegen die Zehn Gebote, zum Beispiel Fluchen (vgl. *Tien gheboden*, *f.* 12rb), Vater und Mutter nicht ehren (vgl. *Wraken* I, 16, V. 1333-1345) und heimtückisches Morden (vgl. *Dboec tien gheboden*, *f.* 17vb) sowie Verstöße gegen kirchliche Gebote, wie das Empfangen der Heiligen Kommunion im unwürdigen Zustand (vgl. *Sidrac*, Frage 384, S. 208-210, *Sidrac*, Frage 387, S. 210*f*), werden einzeln genannt.[279] In *Wraken* wird das unrechtmäßige und überschnelle Hantieren des Bannes durch die Geistlichkeit angeprangert, da diese Praktik das Seelenheil der Gläubigen in Gefahr bringt (vgl. *Wraken* I, 3, V. 230-243).[280]

Neben den sieben Hauptsünden kommen im mittelniederländischen Korpus verschiedene alternative Reihen zu vermeidender Verhaltensweisen vor, auf deren Ursprung an dieser Stelle nicht weiter eingegangen werden kann. Im *Sidrac* wird zum Beispiel gewarnt vor: Habgier, Fluchen, bösartigen Gerüchten Gehör zu schenken, schlechtem Denken und Handeln, schlechten Rat zu geben und übermäßigem Essen und Trinken (vgl. *Sidrac*, Frage 93, S. 86). In *Wraken* (I, 13, V. 1000-1021) werden diejenigen verurteilt, die die Kirche behindern, den gemeinschaftlichen Besitz (der Städte) veruntreuen, Vater und Mutter nicht ehren und Meineide ablegen sowie Mächtige, die gegenüber Schwachen Unrecht begehen. Selbst Jan van Leeuwen schließt ein den Zehn Geboten gewidmetes Traktat mit einer solchen alternativen Liste ab. Er verurteilt den verkehrten eigenen Willen, der andere Dinge genauso viel oder sogar mehr als Gott liebt, das Suchen von Freude in zeitlichen Dingen oder Wesen anstelle in ewigen Dingen und Gott, das Missachten der Gaben Gottes und Gott nicht für diese zu danken und sie mit bösen und unehrenhaften Absichten an sich zu nehmen und zu gebrauchen, die große und falsche Untreue gegenüber der Liebe (*caritas*) zwischen den Mitchristen

[279] Die Unwürdigkeit des Priesters schmälert den Wert der Heiligen Kommunion nicht, unwürdige Priester werden aber besonders hart beim Jüngsten Gericht gestraft (vgl. *Sidrac*, Frage 386, S. 210). In der weltlichen Gerichtsbarkeit wurden Mördern teilweise zusätzliche Sühnestrafen, wie die Stiftung eines Kreuzes für das Opfer auferlegt, da sie dem Opfer die Chance genommen hatten, sich richtig auf den Tod vorzubereiten, wie z. B. die Beichte abzulegen (siehe OHLER 1990, S. 210).

[280] Jans van Boendale Verurteilung des übermäßigen Gebrauchs des Kirchenbannes beruht wahrscheinlich auf einem aktuellen Anlass. Der gegen Kaiser Ludwig IV. (der Bayer) verhängte Kirchenbann und die Auseinandersetzungen zwischen dem Kaisertum und dem Papsttum waren vermutlich sogar der Anlass zum Schreiben von *Wraken* (siehe VAN ANROOIJ 1995, S. 49).

und das Brechen der Gebote Christi (vgl. *Dboec tien gheboden*, *f.* 33ra). In einem anderen Sündenkatalog kritisiert Jan van Leeuwen die Bettelorden, die seiner Meinung nach drei Sünden begehen, die ihnen in der Hölle eine Krone aufsetzen werden: Sie zeigen Eigenbelang, nehmen Zinsen ein und haben eigenen Besitz (vgl. *Tienderhande*, *f.* 127va-vb, *Drie coninghen*, *f.* 95va). Zusammenfassend ist festzustellen, dass die untersuchten mittelniederländischen Autoren die Möglichkeiten von Sündenkatalogen und der Nennung von Einzelsünden zum maßgeschneiderten Anprangern zeitgenössischer Missstände voll ausschöpfen.

5.4.3 Die Höllenstrafen

In vielen mittelalterlichen Jenseitsvisionen übertrifft der Detailreichtum der Schilderungen der Höllenstrafen die Darstellung der himmlischen Freuden (siehe DINZELBACHER 1989, S. 10). In volkssprachlichen Jenseitsvisionen werden die Höllenstrafen teilweise sogar noch eindringlicher geschildert als in den lateinischen Versionen (siehe ANGENENDT 2009, S. 739). Dies scheint jedoch eher dem Genre als der Volkssprachlichkeit an sich geschuldet zu sein, denn zum Beispiel in den deutschen Schriften Meister Eckharts spielen Höllenvorstellungen keine Rolle (ebd., S. 742). Auch in den volkssprachlichen Predigten Bertholds von Regensburg liegt der Schwerpunkt nicht auf der Beschreibung der Höllenstrafen (siehe OECHSLIN WEIBEL 2005, S. 151).

Im Gegensatz zu Berthold (siehe unten, S. 199, Anm. 291) werden in den untersuchten mittelniederländischen Texten Jenseitsvisionen nicht verurteilt, in denen einige wenige Auserwählte davon berichten, wie es ihnen zu Lebzeiten vergönnt war, die Qualen der Hölle und des Fegefeuers zu sehen. Oft werden in diesen Texten Jenseitsvisionen nicht einfach nacherzählt, sondern eine faktische Darstellung bevorzugt, wobei durchaus auf eschatologisches Wissen aus Jenseitsvisionen zurückgegriffen wird. Illustrativ ist diesbezüglich der unterschiedliche Umgang mit der *Visio Tnugdali* bei Lodewijk van Velthem und Jan van Boendale (zur *Visio Tnugdali* siehe oben, S. 125). Lodewijk van Velthem hat eine vollständige Übersetzung der *Visio Tnugdali* in die Vierte Partie aufgenommen – die auf Mittelniederländisch nur fragmentarisch überliefert ist (siehe oben, Kapitel 1.2.2) – und auf die er in der Fünften Partie verweist:

> Ende waer dat ict hebbe geset
> Hier vore in Tondalus, sonder waen,
> Ic soudt u hier doen al verstaen.
> Maer die man, diet selve al sach,
> Hi mages bat doen gewach
> Dan enich ander man, godweet,
> Om dat hi vertelt al dat leet
> Vander hellen pinlichede.
> So latic hier nu ter stede;
> Diet lesen wille, soect daerin,

> Hi vindes daer meer, na minen sin,
> Dan ict hier nu doe verstaen.
> Int vierde boec, na minen waen,
> Vander vierder pertien met,
> So wanic dat oec es geset. (*SH* V, VIII, 26, V. 1338-1352)

Nach der Aufzählung verschiedener Höllenstrafen schreibt Lodewijk van Velthem, dass er zwar wiederholen könne, was er in seiner Übersetzung der *Visio Tnugdali* über die Schmerzen der Hölle erzählt hat, da aber Tondalus' – so der mittelniederländische Name – eigene Stimme mehr Autorität habe, weil er selbst in der Hölle war, solle der Leser die Geschichte besser selbst in der Vierten Partie nachlesen. Im *Lekenspiegel* wird hingegen auf die *Visio Tnugdali* nur kurz am Ende von zwei Kapiteln, in denen die Höllenqualen ausführlich geschildert werden, verwiesen (vgl. *Lsp.*, I, 14, V. 75-90). Jan van Boendale schreibt, dass er in einem Büchlein gelesen habe, wie sich die Seele des Iren Tondalus vom Leib getrennt in die Hölle begeben hat und danach Dank der Gnade Gottes in den Körper zurückgekehrt ist, damit Tondalus das Erlebte zur Warnung berichten kann. Was Tondalus in der Hölle gesehen hat, sei so schrecklich gewesen, dass es seine Leser in Angst und Schrecken versetzen würde: *Hoeredi die vertellen / Ghi sout van vare beuen* (*Lsp.*, I, 14, V. 80*f*).[281] Deshalb lässt er die Höllenbeschreibung des Tondalus anscheinend lieber weg. In beiden Fällen dient der Verweis auf die *Visio Tnugdali* dazu, den moralischen Effekt der eigenen Schilderung der Höllenstrafen zu verstärken.

Bis zum Hochmittelalter scheinen Höllenvorstellungen und Jenseitsvisionen im Allgemeinen vornehmlich eine monastische intellektuelle Elite beschäftigt zu haben (siehe DINZELBACHER 1999a, S. 142). So verängstigte der für seine Liebesmystik bekannte Bernhard von Clairvaux seine Mitbrüder gerne durch die sehr eindringlichen Beschreibungen der Höllenstrafen in seinen lateinischen Predigten (ebd., S. 141*f*). Auch mittelalterliche Mystikerinnen, wie Hildegard von Bingen oder Mechthild von Magdeburg, beschrieben nicht nur den Himmel, sondern „schwelgten oft und oft in genau den selben Rachephantasien wie ihre männlichen Kollegen" (ebd., S. 146*f*). Ab dem Hochmittelalter drangen die monastisch geprägten Höllenvorstellungen durch die ab dem elften Jahrhundert intensivierte Katechese der Laien mittels volkssprachlicher Predigt und volkssprachlichen Übersetzungen monastischer Texte in die Welt der Laien ein, was sich unter anderem am Eindringen monastischer Jenseitsvorstellungen in nicht-religiöse Textsorten ablesen lässt (siehe ebd., S. 143-155, vgl. WINKELMAN 1989). Des Weiteren wurde die Vorstellungswelt der Laien durch die Behandlung der Eschata in der Kirchenarchitektur und -kunst (u. a. Weltgerichtsportale und –altare, siehe DINZELBACHER 1999a, S. 149-151, siehe oben, S. 49) und in der intensiven Predigttätigkeit der Bettelorden seit dem frühen dreizehnten Jahrhundert geprägt.

[281] Zur stark gekürzten *Visio Tnugdali* im *Lekenspiegel* siehe PALMER (1982, S. 201*f*, Zitat S. 202): „The vision is said to inspire the reader with fear [...] and Tnugdalus' experience is interpreted as a demonstration of God's mercy".

In der Bibel finden sich nur wenige Angaben zu den Strafen in der Hölle. Die vereinzelten Angaben in der Bibel „umfassen im Wesentlichen Feuer, Wurm, Weinen, Zähneknirschen und Finsternis“ (OECHSLIN WEIBEL 2005, S. 157). Diese Strafen wurden durch Augustinus auch in *De Civitate Dei* (21) aufgenommen. In der kirchlichen Dogmatik wurden die Höllenstrafen zwar behandelt, aber ohne ins Detail zu gehen. Nur zwei Höllenstrafen unterschied zum Beispiel Papst Innozenz III. im Jahr 1201: „den Verlust der Gottesschau auf Grund der Erbsünde und die Martern als Folge des eigenen sündigen Verhaltens“ (OECHSLIN WEIBEL 2005, S. 159). Thomas von Aquin unterteilte die Höllenstrafen systematisch in die Strafe der Verdammnis (*poena damni*) und die Strafe der Sinne (*poena sensus*) (ebd.).[282] Die Strafe der Verdammnis ist die Folge der Abkehr von Gott in der Schuld und besteht aus dem Verlust der Gottesschau, die Strafe der Sinne umfasst alle anderen Marterstrafen (ebd.).[283]

Die scholastische Trennung zwischen der Strafe der Verdammnis und den Strafen der Sinne hat im mittelniederländischen Korpus nur bei Jan van Boendale keine Spuren hinterlassen. Entweder kannte er diesen Unterschied nicht oder er fand ihn für sein Publikum nicht wichtig. Lodewijk van Velthem beschreibt in der Fünften Partie anhand des *Speculum Historiale* den Unterschied zwischen dem Verlust der Gottesschau und den eigentlichen Marterstrafen (vgl. *SH*, V, VIII, 23, V. 1201-1206) und auch bei Jan van Leeuwen scheint ein Bewusstsein für den Unterschied vorhanden zu sein. Er schreibt, dass er lieber für immer und ewig die Marterstrafen in der Hölle ertragen möchte, als eine Sekunde lang auf die Liebe und Gnade Gottes (= Gottesschau) zu verzichten (vgl. *Tien gheboden*, *f.* 3ra).

In populärtheologischen Schriften findet sich häufig die im *Elucidarium* des Honorius Augustodunensis beschriebene Reihe von neun Höllenstrafen (siehe OTT 1990, S. 59).[284] Diese wurde jedoch in gelehrten Kreisen nicht kritiklos akzeptiert, wie das Beispiel des Zeitgenossen Otto von Freising zeigt, der diese Reihe zwar kannte, sie aber in sein *Chronicon* nicht übernahm, weil sie ihm zu spekulativ war (siehe OHLER 1990, S. 169*f*). Dennoch ist die Reihe von neun Höllenstrafen kennzeichnend für das typologische Denken mittelalterlicher Exegeten: „Da Himmel und Hölle als Gegensatzpaar gedacht werden, müssen sich beide – gleichsam spiegelbildlich – bis in Einzelheiten entsprechen.“ (OHLER 1990, S. 170). In

[282] In der Hoch- und Spätscholastik werden die Höllenstrafen zunehmend systematisch behandelt. Die wichtigsten Einzelaspekte sind die Natur des Höllenfeuers, der Verlust der Gottesschau und die Qualen des Gewissens (= Gewissenswurm, siehe unten, Kapitel 5.4.3) (siehe OTT 1990, S. 174-178).

[283] Bei Thomas entsprechen die Strafen der Sinne „der ungeordneten Hinkehr zu den Geschöpfen und verursachen innere und äußere Schmerzen“ (OECHSLIN WEIBEL 2005, S. 159, vgl. OTT 2005, S. 649*f*). In einer anderen theologischen Tradition wurden den sieben Seligkeiten des Körpers und der Seele im Himmel (siehe oben) sieben Höllenstrafen, nämlich „foeditas, tarditas, imbecillitas, servitus, languor, dolor, vitae brevitas, insipientia, inimicitia, discordia, impotentia, opprobrium, desperatio und tristia“ (OECHSLIN WEIBEL 2005, S. 159), gegenübergestellt. Diese Reihe (Hässlichkeit, Langsamkeit, Schwäche, Sklaverei, Ohnmacht, Schmerz, Kürze des Lebens, Unwissenheit, Feindschaft, Uneinigkeit, Hilflosigkeit, Schande, Verzweiflung und Traurigkeit) ist zum Beispiel bei Eadmer zu finden (ebd., S. 159, Anm. 33). Sie spielt im Korpus jedoch keine Rolle.

[284] OTT (1990, S. 59) typisiert die Beschreibung der Hölle im *Elucidarium* (III, 14) als volkstümlich (zum *Elucidarium* siehe oben, Kapitel 3.4).

mittelalterlichen Jenseitsvisionen werden die Höllenstrafen oft unsystematisch, dafür aber umso dramatischer mit Anleihen beim weltlichen Strafrecht beschrieben, wobei auch das Prinzip der spiegelnden Strafen Anwendung fand: „Wie dem irdischen Recht entspricht die Pein dem Vergehen“ (DINZELBACHER 1999a, S. 148, vgl. OHLER 1990, S. 174, S. 214, MORGAN 1990, S. 108-133).[285]

Im *Sidrac* werden vor der Beschreibung der neun Höllenstrafen Kälte, Hitze, Hunger und Durst als allgemeine Strafen aufgezählt (vgl. *Sidrac*, Frage 286, S. 172-174).[286] Im *Lekenspiegel* werden hingegen an dieser Stelle unabhängig vom *Sidrac* Dunkelheit, Wehklagen, das Schlagen mit den Händen (= mittelalterlicher *planctus*, siehe MAK 1959a, S. 242), Zähneknirschen und Weinen genannt (vgl. *Lsp.*, I, 13, V. 5-11). Bis auf den *planctus* ähnelt diese Reihe den biblischen Strafen, wie auch die in *Wraken* und *Teesteye* genannten Höllenstrafen: der Verlust der Gottesschau, das ewige Feuer, die Ewigkeit der Strafe, Weinen, Zähneknirschen, viele schreckliche Würmer und Schlangen und der schreckliche Anblick (vgl. *Wraken*, III, 17, V. 2418-2444, parallele Passage *Teest.*, 43, 4027-4055, siehe MAK 1959a, S. 242).[287] Jan van Leeuwen verweist auf Mt 25:41 (‚Weg von mir, ihr Verfluchten, in das ewige Feuer, das für den Teufel und seine Engel bestimmt ist!‘) für die Strafe des Feuers und nennt die schrecklichen Geräusche, die von den leidenden Sündern hervorgebracht werden (vgl. *Sacramenteliken etene*, *f.* 151rb, *Goeder leeringhen*, *f.* 161vb), zählt aber nicht alle biblischen Elemente auf. Am erschöpfendsten ist die Aufzählung in der Fünften Partie, wo Feuer, Geräusche, Dunkelheit, Schwefelgeruch, die Tiefe der Hölle, Hitze, Durst, Kämpfe, das Schmieden der Seelen, Untiere, Reue, Angst und der Verlust der Gottesschau aufgezählt werden (vgl. *SH* V, VIII, 26, V. 1319-1337).[288]

Die populäre Tradition der neun Höllenstrafen finden wir innerhalb des Korpus interessanterweise nur im *Sidrac* und im *Lekenspiegel* (vgl. *Sidrac*, Frage 286, S. 172-174, *Lsp.*, I, 13, V. 37-120). Ein Indiz dafür, wie weit diese Vorstellung dennoch verbreitet gewesen sein muss, könnte die den neun Höllenstrafen vorhergehende Formulierung im *Lekenspiegel* sein: *Neghenderhande weetmen waele / Sijn daer tormente principale* (‚Man weiß wohl / Man muss wissen, dass es dort neun schwere Strafen gibt‘), *Lsp.*, I, 13, V. 35*f*). Die Anzahl von neun Strafen

[285] MORGAN (1990, S. 116-119) verweist auf das vergeltende Prinzip aus Ex 21:23-27 und Parallelen zur Bußpraktik.
[286] Diese Passage beruht auf der Höllenbeschreibung des *Elucidarium*. Dort wird jedoch in augustinischer Tradition zwischen zwei Höllen – einer oberen und einer unteren Hölle – unterschieden. Die obere Hölle ist der unterste Teil der Welt, wo Hitze, Kälte, Hunger, Durst und Schmerzen des Leibes herrschen, der unteren Hölle sind die neun Strafen zugeordnet (siehe OTT 1990, S. 59). Im *Sidrac* werden die irdischen Strafen auf die unterirdische Hölle bezogen.
[287] Eine auffällige Zufügung ist der ‚schreckliche Anblick‘, wahrscheinlich ein Bezug auf die Anschauung des Teufels (siehe unten, Kapitel 5.4.3).
[288] Die Editoren der Fünften Partie merken zu dieser Stelle fälschlicherweise an, dass Lodewijk van Velthem hier aus dem *Speculum Historiale* übersetzt (siehe VANDER LINDEN [ET AL.] 1906-1938, Bd. 3, S. 395). Diese Aufzählung hat jedoch nicht viel mit der theologischen Diskussion der Höllenstrafen im *Speculum Historiale* zu tun, in der die Strafe des Feuers und die Dunkelheit aufgrund der Trennung von Gott zentral stehen, sondern beruht, wie Lodewijk van Velthem selbst angibt, auf der *Visio Tnugdali*, die er in der Vierten Partie übersetzt hat. Siehe unten, Kapitel 5.4.3.

wird im *Sidrac* (*Sidrac*, Frage 286, S. 172-174) und im *Lekenspiegel* (*Lsp.*, I, 14, V. 1-11) – wie auch im *Elucidarium* – dadurch begründet, dass die Verdammten durch ihr sündiges Handeln die Aufnahme in die neun Engelchöre abgelehnt haben.[289] Im *Sidrac* und im *Lekenspiegel* werden folgende neun Strafen genannt: die Hitze des Feuers, Kälte, im Feuer lebende Untiere (Schlangen und Drachen), Gestank, das Schmieden der Seelen, Dunkelheit, die Schande des Offenlegens der Sünden, eine beständig wachsende Anzahl von Schlangen, Drachen und Teufeln, die schreckliche Geräusche hervorbringen sowie die Ewigkeit der Strafe. In beiden Texten werden die Höllenstrafen irdischen Sünden zugeordnet: Feuer straft Neid und Hochmut, Kälte die Eitelkeit, Schlangen die Habgier, Gestank die Wollust, Hammerschläge verstockte Sündhaftigkeit, schreckliche Geräusche das Lauschen von Gottes Worten mit Gegensinn, ewige Dunkelheit das Missachten Gottes und seiner Gebote, die allgemeine Offenlegung aller Sünden straft das Verschweigen der Sünden bei der Beichte und die Ewigkeit der Strafe das Verharren in Sünde ohne Reue, als würde man ewig leben (vgl. *Lsp.*, I, 14, V. 17-74). Die Reihenfolge der Strafen und die Zuordnung der Sünden weichen im *Lekenspiegel* in einigen Punkten vom *Sidrac* ab. Die Zuordnung ist systematischer und im Gegensatz zum *Sidrac* ist jeder Strafe eine Sünde zugeordnet. Da bisher als einzige Quelle für die Kapitel zu den Höllenstrafen im *Lekenspiegel* (*Lsp.*, I, 13-14) die Frage 286 im *Sidrac* identifiziert ist (siehe MAK 1957b, S. 274), müssen alle Abweichungen Jan van Boendale zugeschrieben werden. Jan van Boendale hat demnach im *Lekenspiegel* die Gelegenheit ergriffen, den *Sidrac* zu verbessern. Sein Vorgehen bestätigt seine Vorliebe für stark systematisch durchgeführte Reihen (vgl. VAN ANROOIJ 2002b).

Wir haben schon bei der Analyse der im mittelniederländischen Korpus verwendeten Bezeichnungen für die Hölle gesehen, dass diese sich entweder auf eine der Höllenstrafen beziehen, wie zum Beispiel das Höllenfeuer oder die Dunkelheit, oder auf die Hölle als Strafort der Seelen oder als Ort der ewigen Verdammung. Im Vordergrund der Darstellungen im Korpus steht nicht die Beschreibung eines in sich geschlossenen Systems von Höllenstrafen. Die Auswahl der in den Texten des Korpus genannten Strafen lehnt sich an den in der Bibel genannten Höllenstrafen an, folgt der Unterscheidung zwischen der Strafe der Verdammnis und den Strafen der Sinne, oder davon unabhängigen populären Traditionen oder mischt verschiedene Traditionen. Letztendlich bleibt es meist bei der kurzen Nennung bestimmter Strafen, die weder breit ausgemalt werden, noch Anlass zu weiterführenden theologischen Spekulationen geben, wie es bei einigen Aspekten der himmlischen Seligkeit der Fall war. Wenden wir uns nun den einzelnen Strafen genauer zu.

[289] Das *Elucidarium* ist eine der grundlegenden Quellen des *Sydrac* (siehe oben, Kapitel 3.4). Im *Lekenspiegel* ist im Übrigen an anderer Stelle von zehn Engelchören die Rede (siehe oben).

Die Ewigkeit und Unermesslichkeit der Höllenstrafen

Die Ewigkeit der Höllenstrafen beruht auf verschiedenen Bibelstellen wie Mt 24:46 und Offb 20:10 und wurde beim IV. Laterankonzil (1215) dogmatisiert (siehe OTT 2005, S. 650*f*, OECHSLIN WEIBEL 2005, S. 161). Die Ewigkeit der Strafe in der Hölle ist in den Texten des Korpus selbstverständlich (vgl. u. a. *Sidrac*, Frage 286, S. 172-174, *Lsp.*, IV, 149, V. 54, *Wraken*, I, 3, V. 237, *Teest.,* 13, V. 1104-1123, *SH* V, VIII, 26, V. 1353-1355, *Richters*, *f.* 185ra).[290] Im *Lekenspiegel* wird das siebte Zeitalter der Ewigkeit durch den immerwährenden Weiterbestand von Himmel und Hölle charakterisiert (vgl. *Lsp.*, II, 103, V. 51-56).

Im Gegensatz zum zeitweisen Verbleib im Fegefeuer gibt es aus der Hölle kein Entkommen (*Ende nemmermeer daer vte comen*, *Lsp.*, IV, 149, V. 56 (ähnl. *Lsp.*, I, 13, V. 111-120), *de helle eest al onthoudende watter in comt si en lates haer een inde niet ontgaen noch ontcruypen*, *Richters*, *f.* 185ra). Mit einer komischen Note wird auf die Unumkehrbarkeit des Übergangs an einen Jenseitsort in einem im *Lekenspiegel* über drei Gesellen erzählten Exempel Bezug genommen (vgl. *Lsp.*, III, 114, V. 1033-1102). In diesem Exempel versuchen zwei Gesellen ihren dritten Kameraden mit fingierten Jenseitsvisionen – eine über den Himmel, eine über die Hölle – um seinen gerechten Anteil am letzten übriggebliebenen Essen zu bringen. Der Dritte ahnt den Betrug und isst schnell alles auf. Er entschuldigt sich damit, dass er beide Seelen in den Himmel, beziehungsweise in die Hölle, habe entschweben sehen und deshalb überzeugt gewesen wäre, dass sie nie mehr zurückkehren würden. Diese Geschichte scheint ein gutes Beispiel dafür, dass zum einen Jenseitsvisionen in allen Schichten beliebt waren, zum anderen durchaus mit einer Prise Humor gesehen werden konnten.

Bemerkenswerterweise hat im untersuchten Korpus die theologische Diskussion um die Problematik, dass mit der Verdammung in die Hölle für zeitliche Vergehen eine ewige Strafe verhängt wird, Spuren hinterlassen.[291] Im *Lekenspiegel* wird erklärt, dass die Seelen bis in alle Ewigkeit leiden müssen, weil sie weiterhin in Sünden verblieben wären, wenn sie ewig gelebt

[290] Siehe auch die Ausführungen zum Seelentod (oben, S. 104), der in einigen der Texte als eine im Kontrast zum ewigen Leben stehende Höllenstrafe genannt wird. Dieser Aspekt spielt im untersuchten Korpus im Vergleich zu den deutschen Predigten Bertholds von Regensburg eine geringe Rolle. Die mittelniederländischen Autoren waren aber auch keine Bußprediger wie Berthold, der immer wieder zur Beichte und Buße zur Heilung der durch die Sünden todkranken Seele aufruft (vgl. OECHSLIN WEIBEL 2005, S. 167-172). Kurioserweise wird als neunte Höllenstrafe im *Sidrac* ein feuriger See, der für immer die Glieder und Körper der Seelen bedecken wird, beschrieben (vgl. *Sidrac*, Frage 286, S. 172-174), obwohl Feuer schon an erster Stelle als ewige Strafe genannt wird. Laut VAN TOL (1936, S. 240) müsste hier entsprechend der französischen Vorlage von eisernen Bändern, die so heiß wie Feuer sind, die Rede sein, an die die Seelen gekettet sind. Im *Lekenspiegel* wurde die Dopplung der Strafe der Ewigkeit übernommen.

[291] Vgl. OECHSLIN WEIBEL (2005, S. 162): „Berthold hat sich nicht mit solchen Themen beschäftigt und keine Begründung für die ewige Bestrafung gesucht. Es ist für Berthold gegeben, dass die Hölle endgültig ist, und dass es aus ihr keine Wiederkehr geben wird. Wer dorthin kommt, kann nicht mehr auf ein Verlassen dieses Ortes oder auf Hilfe hoffen. Es sind für ihn alle Betrüger, die Gutgläubigen Auskunft für das jenseitige Schicksal ihrer Angehörigen in der Verdammung geben und ihnen erklären, mittels welcher Gaben sie ihnen dort helfen können."

hätten (vgl. *Lsp.*, I, 14, V. 55-64). Diese Erklärung finden wir auch in der Fünften Partie, wo sie auf eine Predigt Gregors des Großen zurückgeführt wird (vgl. *SH* V, VIII, 23, V. 1192-1200).[292] Diese Diskussion hat zwar keinen direkten Nutzen für die praktische Seelsorge oder als Richtschnur für das tägliche Leben, könnte aber von Jan van Boendale und Lodewijk van Velthem als nützlich für die Vertiefung des Glaubensverständnisses angesehen worden sein. Nur Jan van Leeuwen erwähnt die theologische Lehrmeinung, dass mehr Sünden zu schwereren Höllenstrafen führen: *Maer de veelheit der sonden die vermeerderen ende verzwaren in lanc so meer ende meer de pine der hellen* (*Tien gheboden*, *f.* 3ra). Dieser Ansicht war schon Petrus Lombardus, und sie wurde in den Unionskonzilen von Lyon (1274) und Florenz (1439) festgeschrieben.[293] Die Verstärkung der Höllenstrafen durch mehr Sünden bildet eine Analogie zur auch bei Jan van Leeuwen zu findenden Vorstellung des größeren himmlischen Lohnes.

Im mittelniederländischen Korpus sind mit der Unendlichkeit der Höllenstrafen eng die unermesslichen Schmerzen verbunden (*pine die noit ghesien en was ende nemmermeer inden en sal*, *Sidrac*, Frage 135, S. 104*f*, *Vanden tormente vander hellen / Die menegherande sijn ende swaer*, *Lsp.*, I, 13, V. 2*f*, *si* [die Seelen, U. W.] *hebben pine groet*, *Wraken*, III, 17, V. 2432, *Heeft elke* [Seele, U. W.] *pine inder noot*, *Teest.*, 43, V. 4043, *dat si* [die Seelen, U. W.] *altoes in pinen sijn*, *SH* V, VIII, 26, V. 1332, *met helscher plaghen* (*Tien gheboden*, *f.* 35vb). Sehr bildhaft wird zum Beispiel im *Sidrac* die Unbeschreiblichkeit der Freuden des Himmels mit den Schmerzen der Hölle kontrastiert:

> Want ware al de rijcheit, joncheit, bliscap van al der werelt al te gader in ere steden die sijn sal alsoe lange alse de werelt dueren sal ende daer toe alle die wesen mochten, soe en wert al niet dat dusentichste deel van ere uren van bliscapen int paradijs. Ende aldus eest van den pinen vander hellen, want waren al de pinen vander werelt die sijn ende emmer sijn selen, alle te samen in ere steden, soe en waert al niet dat dusentichste deel vander pinen vander hellen (*Sidrac*, Frage 134, S. 104).

---

[292] Vgl. OTT (1990, S. 59): „Aus der Schule Anselms von Laon ist eine Einzelsequenz zu erwähnen, welche die Frage behandelt, warum der Sünder für eine zeitliche Sünde eine ewige Strafe erleiden wird. Die Antwort wird mit den Worten Gregors d. Gr. gegeben: Der gerechte Richter wird nicht die Taten wägen, sondern den Willen. Die Verworfenen wollten immer in diesem Leben leben, um nicht von der Sünde abstehen zu müssen. Darum würden sie niemals der Strafe entbehren, weil sie niemals der Sünde entbehren wollten." OTT (ebd.) verweist diesbezüglich auf Gregors *Dialogi* (IV 44).

[293] Petrus Lombardus lehrte laut OTT (1990, S. 63): „Die Strafen der einzelnen / wird jedoch verschieden sein entsprechend dem Grad ihrer Schuld. Wie es im Hause des Vaters verschiedene Wohnungen geben wird (Jo 14,2), so auch in der Hölle." Die Erklärungen der Konzilien waren laut OTT (2005, S. 651) weniger eindeutig: „Die Unionskonzilien von Lyon und von Florenz erklärten: daß die Seelen der Verdammten mit ungleichen Strafen bestraft werden (poenis tamen disparibus puniendas). [...] Wahrscheinlich soll damit nicht bloß ein Artunterschied in der Strafe für die bloße Erbsünde (poena damni) und für die persönlichen Sünden (poena damni und poena sensus), sondern auch ein Gradunterschied in der Strafe für die persönlichen Sünden ausgesagt werden."

Sehr anschaulich ist auch der Vergleich bei Jan van Leeuwen, dass weder alle Zungen und Teufel noch Gott selbst die Qualen der Hölle beschreiben könnten: *alle tonghen noch alle die duvelen noch oec god selve en conste u niets niet ghesegghen die minste pine die inder hellen es* (*Seven teekenen*, *f.* 65va-vb).[294] Die Moral all dieser Vergleiche wird zum Beispiel im *Lekenspiegel* deutlich, wo es heißt, dass es angesichts der unendlichen Schmerzen in der Hölle ratsam ist, auf der Erde für seine Sünden gestraft zu werden:

> Hi esser wel an sekerlike
> Die hier op dit ertrike
> Om sine sunden wert gheplaeght
> Ende dat verduldechlike verdraeght
> Hi es quite der pinen ghinder
> Want dese pine es minder
> Dusentech weruen voerwaer
> Dan ene pine es daer (*Lsp.*, I, 30, V. 45-52)

Das Höllenfeuer

Die Strafe des Höllenfeuers hat eine biblische Grundlage (u. a. Mt 25:41). Sie ist zusammen mit der Strafe der Kälte ein Standardelement mittelalterlicher Jenseitsvisionen, wobei die Seelen oft permanent von dem einen Zustand in den anderen versetzt werden (siehe GARDINER 1993, S. xxviii).[295] Wie in der Einführung zu diesem Unterkapitel bereits angemerkt, wurde der Grundstein für die Auslegung des Höllenfeuers durch die meisten mittelalterlichen Theologen als ein körperliches Feuer durch Augustinus und Gregor den Großen gelegt (siehe OECHSLIN WEIBEL 2005, S. 172*f*).[296] Die mittelalterliche Theologie beschäftigte sich eingehend mit der Natur des Höllenfeuers, warum es brennt, ohne zu verzehren, und wie es auf die körperlosen Seelen wirken kann (ebd.).

Auch in den Texten des mittelniederländischen Korpus ist das Höllenfeuer das zentrale strafende Element. Dies lässt sich nicht nur von seiner häufigen Nennung ableiten, sondern auch davon, dass es oft synonym für die Hölle steht, wie aus der obenstehenden Analyse der

[294] Ein ähnliches Motiv kommt laut ZALESKI (1987, S. 25) auch in der *Visio Pauli* vor: „In case all this is not impressive enough, Paul is told, in words borrowed from Vergil's Aeneid, that „there are 144,000 pains in hell, and if there were 100 men speaking from the beginning of the world, each one of whom had 104 tongues, they could not number the pains of hell.""

[295] Die Strafe wird laut DINZELBACHER (1999a, S. 145) auch in der christianisierten Jenseitsvorstellung im *Alexanderlied* des Walter von Châtillon (entst. um 1184) beschrieben.

[296] Siehe OTT (2005, S. 650): „Das *Höllenfeuer* wurde von einzelnen Vätern, wie Origenes und Gregor von Nyssa [...] im übertragenen Sinn aufgefasst als Bild für rein geistige Schmerzen, insbesondere für die Qualen der Gewissensbisse. Von Seiten der kirchlichen Autoritäten wurde diese Meinung nicht beanstandet. Die Mehrzahl der Väter, Scholastiker und die meisten neueren Theologen nehmen ein physisches Feuer an, heben aber die Verschiedenheit desselbigen von gewöhnlichem Feuer hervor."

Bezeichnungen für die Hölle hervorgeht.[297] Die ausführlichste Beschreibung verschiedener Aspekte des Höllenfeuers enthält die Fünfte Partie (vgl. *SH* V, VIII, 25, V. 1272-1287). Lodewijk van Velthem folgt hier dem *Speculum Historiale* relativ getreu und behandelt die wichtigsten theologischen Punkte im Rahmen der Tradition. Er unterscheidet zunächst das ewige, unterirdische Höllenfeuer, welches den schlechten Menschen und den Teufeln zur Strafe bereitet ist, vom zeitlich begrenzten Weltenbrand am Ende der Zeiten (siehe unten, Kapitel 6.5.4). Der Hinweis, dass das Höllenfeuer zur Strafe der Teufel dient, erinnert die Leser daran, dass die Teufel in der Hölle nicht nur die Funktion haben, die Menschen zu strafen, sondern auch als erste zur Strafe in die Hölle verbannt wurden. Das Weiteren lesen wir, dass das Höllenfeuer ewig ist, weil es niemals gelöscht werden kann und auch niemals von alleine ausgehen wird. Es handelt sich nicht um ein gewöhnliches Feuer, weil es diejenigen, die sich in ihm befinden, nicht entzündet.[298]

In den untersuchten Texten wird immer wieder der Aspekt der Ewigkeit und der Hitze des Feuers erwähnt (u. a. *Daer es een geestelijc vier dat nemmermeer blusschen en mach ende dat es onder de erde*, *Sidrac*, Frage 286, S. 172-174, *deweghe helsche gloet, Lsp.* III, 131, V. 87, *Inden eweliken viere*, *Lsp.*, IV, 149, V. 32, *Inder hellen ewighen brant*, *Wraken*, I, 3, V. 237, *int ewelike vier*, *Teest.*, 13, V. 1123; *ten eeweghen helschen viere*, *Tien gheboden*, *f.* 17ra).[299] Im *Sidrac* und im *Lekenspiegel* wird das Höllenfeuer als erste und wichtigste Höllenstrafe genannt (vgl. *Sidrac*, Frage 286, S. 172-174, *Lsp.*, I, 13, V. 37-44). Auch in der Fünften Partie steht das Höllenfeuer an erster Stelle (vgl. *SH* V, VIII, 26, V. 1319-1322). In *Wraken* und *Teesteye* wird das ewige Feuer an zweiter Stelle nach dem Verlust der Gottesschau genannt (vgl. *Wraken*, III, 17, V. 2419-2421, parallele Passage in *Teest.*, 43, V. 4030-4032). Auch Jan van Leeuwen erwähnt das strafende Höllenfeuer (u. a. *dat onse aerme ziele eewelic niet en becochte bernende en blakende in der hellen gront*, *Tien gheboden*, *f.* 17rb, *die behoren ten eeweghen helschen viere, Tien gheboden*, *f.* 17va). Oft verweist er jedoch nur allgemein auf die von den Verdammten erlittenen Schmerzen (z. B. *maer de quaetheyt der sonden ende oec de wrake der hellen dit blijft nochtan ewelec*, *Bruederscap*, *f.* 210ra). Insgesamt hat es den Anschein, als ob er die Hölle als Ort unbestimmter Schmerzen sieht, deren Ursache nur eine Nebenrolle spielt.

---

[297] Die drastisch-drohende Qualität der Beschreibungen des Höllenfeuers in den deutschen Predigten Bertholds von Regensburg wird in keinem der untersuchten Texte erreicht (vgl. OECHSLIN WEIBEL 2005, S. 172-174). Das Höllenfeuer ist zwar die schwerste Strafe, dient aber nicht der Verängstigung.

[298] Lodewijk van Velthem scheint an dieser Stelle seine Quelle missverstanden zu haben (im *Speculum Historiale* wird Ijob 20:26 zitiert: ‚Feuer, von niemandem entfacht, verzehrt ihn'). Trotzdem ist die Aussage sinnvoll und befindet sich innerhalb theologisch konventioneller Bahnen. Dieser Aspekt wird in den anderen Texten des Korpus nicht diskutiert. Der ihm zugrunde liegende Gedanke, dass die gemarterten Seelen nicht sterben können, das heißt für immer leiden müssen, wird aber verschiedentlich erwähnt (vgl. *Sidrac*, Frage 286, S. 172-174, *Lsp.*, I, 13, V. 79-86, *Lsp.*, I, 14, V. 69-74, *Wraken*, III, 17, V. 2430, parallele Passage in *Teest.*, 43, V. 4041).

[299] Im *Sidrac* ist von einem geistigen Feuer die Rede, obwohl die Hitzestrafe körperlich vorgestellt wird. Wahrscheinlich soll hier der Unterschied zu einem normalen Feuer deutlich gemacht werden, im *Lekenspiegel* heißt es diesbezüglich eindeutiger: *Dits een vier dat altoes blaect / Van neghenen dinghen ghemaect / Dat minderen mach no vergaen* (*Lsp.*, I, 13, V. 31-33).

Ein weiterer wichtiger Aspekt ist die Dunkelheit des Höllenfeuers, denn zur Strafe der Verdammten ist es in der Hölle dunkel (*het [...] gheeft ghene claerheit*, *Sidrac*, Frage 286, S. 172-174, *en gheft ghene claerhede*, *Lsp.*, I, 13, V. 44, *Die helle es eene stede / Daer altoes es demsterhede*, *Lsp.*, I, 13, V. 5*f*, *Ende so donker saelt wesen daer*, *SH* V, VIII, 26, V. 1327). Die Dunkelheit ist ein gewollter Kontrast zur Vorstellung des Himmels als erfüllt mit dem Licht Gottes (siehe OECHSLIN WEIBEL 2005, S. 175). Es verwundert nicht, dass gerade Jan van Leeuwen, dessen Himmelsvorstellung von Licht dominiert ist, wiederholt auf die Dunkelheit der Hölle eingeht (u.a. *eweghe helsche deemsterheit*, *Dboec tien gheboden*, *f.* 12va, vgl. *Inval*, *f.* 71rb).

Der Verlust der Gottesschau

Die Dunkelheit der Hölle wurde auch metaphorisch als Verlust der Gottesschau aufgefasst (siehe OECHSLIN WEIBEL 2005, S. 175). Die mittelalterliche Theologie betrachtete den Verlust der Gottesschau (*poena damni*) als die wichtigste Höllenstrafe (vgl. Mt 25:41, Mt 12, 1 Kor 6:9, siehe OTT 2005, S. 649, vgl. OTT 1990, S. 174-176). Angesichts der prominenten Rolle des Verlusts der Gottesschau in der mittelalterlichen Theologie fällt desto mehr ihre teilweise recht beiläufige Erwähnung zwischen den anderen Höllenstrafen in den untersuchten Texten auf. Nur in der Fünften Partie wird der Verlust der Gottesschau als schwerste Strafe der Hölle betrachtet: Ihr Schmerz ist tausendmal größer als der durch das Höllenfeuer verursachte Schmerz (vgl. *SH* V, VIII, 23, 1217-1223). Als Autorität wird Gregor der Große angeführt (vgl. *SH* V, VIII, 23, V. 1207-1232). Die Wichtigkeit dieses Themas zeigt sich auch in der Wiederaufnahme in der den eschatologischen Teil abschließenden Moralisierung (vgl. *SH* V, VIII, 32, V. 1681-1700, ähnlich *SH* V, VII, 5, V. 344-349, *SH* V, VIII, 26, V. 1335-1337). Wahrscheinlich wurde Lodewijk van Velthem durch die Prominenz dieses Themas in seiner sehr theologischen Vorlage inspiriert, die er durch seine Priesterausbildung gut nachvollziehen konnte.

In den anderen Texten des Korpus spielt der Verlust der Gottesschau eine weniger prominente Rolle.[300] Bei Jan van Leeuwen haben wir schon oben gelesen, dass er lieber bis in alle Ewigkeit die Marterstrafen in der Hölle ertragen möchte, als eine Sekunde lang auf die Liebe und Gnade Gottes – die Gottesschau – zu verzichten (vgl. *Tien gheboden*, *f.* 3ra). Direkt als Höllenstrafe wird der Verlust der Gottesschau weder in den Traktaten Jans van Leeuwen noch im *Sidrac* genannt. Es ist aber von der Gottesschau der Seligen nach dem Jüngsten Gericht die Rede (vgl. *Sidrac*, Frage 412, S. 222*f*, *IX choren*, *f.* 70vb-71rb), woraus man schluss-

---

[300] Genannt wird sie an erster Stelle, aber ohne Details, in *Wraken*, III, 17, V. 2417-2421, parallele Passage in *Teest.*, 43, V. 4028-4032; des Weiteren wird sie auch im *Lekenspiegel*, IV, 149, V. 41-50, als eine der Strafen genannt. Im *Sidrac* und *Lekenspiegel* finden wir zum einen die körperlich aufgefasste Dunkelheit (vgl. *Sidrac*, Frage 286, S. 172-174, *Lsp.*, I, 13, V. 102-104), zum anderen die metaphorische Auslegung als Fernsein von Gott (vgl. *Sidrac*, Frage 412, S. 222*f*), die übrigens im *Lekenspiegel* als eine der neun Strafen genannt wird (vgl. *Lsp.*, I,. 13, V. 118*f*). Die Dunkelheit der Hölle eignete sich sicherlich besser zu theologischen Spekulationen denn zur Drohung. Auch bei Berthold von Regensburg spielt Dunkelheit der Hölle keine besondere Rolle (siehe OECHSLIN WEIBEL 2005, S. 175).

folgern könnte, dass die Schlechten nach dem Urteil keine Gottesschau haben werden. So führt zumindest Jan van Boendale im *Lekenspiegel* die soeben angeführte Passage aus dem *Sidrac* näher aus (siehe MAK 1957b, S. 259, Anm. 10):

> Ay wat iammere sal daer sijn
> Om datsi hoers gods anschijn
> Nemmermeer en selen moghen
> Anescouwen met horen oghen
> Gheset vut allen verloeste
> Ende vut allen hope van troeste
> Daer hen anders niet volghen en sal
> Dan die bittre helsche wal
> Die duren sal sonder inden
> Want gods woert en mach niet winden (*Lsp.*, IV, 149, V. 41-50)

Der Kontrast zwischen der Prominenz des Verlustes der Gottesschau in der scholastischen Theologie und der Dogmatik und seiner nebensächlichen Rolle im Großteil des mittelniederländischen Korpus lässt sich vielleicht durch die Abstraktheit der Vorstellung erklären, die sich einem einfachen Gläubigen sicherlich nicht unmittelbar erschloss (und auch in der bildenden Kunst nicht im Mittelpunkt stand).[301]

Die Abwechslung von Kälte und Hitze

Die Abwechslung von Kälte und Hitze in der Hölle geht auf Ijob 24:19 zurück. Beda sah sie zum Beispiel durch das in Mt 24:51 genannte Heulen und Zähneknirschen der Sünder ausgedrückt (siehe OTT 1990, S. 56) und popularisierte diese Strafe durch die Aufnahme in eine Jenseitsvision in seiner *Historia Ecclesiastica gentis Anglorum* (V, 12) (siehe OTT 1990, S. 56, Anm. 5). Hierdurch wurde sie zu einem Standardelement mittelalterlicher Jenseitsvisionen, in denen die Seelen permanent von einem Zustand in den anderen versetzt werden (siehe GARDINER 1993, S. xxviii). Da sie auf einem Schriftwort beruht, wird sie auch von verschiedenen Scholastikern erwähnt (siehe OTT 1990, S. 62*f*, S. 66).

Die Abwechslung von Hitze und Kälte in der Hölle wird in der allgemeinen Einführung zu den Höllenstrafen im *Sidrac* genannt (vgl. *Sidrac*, Frage 286, S. 172-174). Kälte steht im *Sidrac* und im *Lekenspiegel* – nach der Hitze des Höllenfeuers – als Einzelstrafe an zweiter Stel-

[301] Berthold von Regensburg setzt sich zwar in einigen seiner deutschen Predigten intensiv mit dem Verlust der Gottesschau als schwerwiegendste Höllenstrafe auseinander, aber auch er nennt sie verschiedentlich nur als eine Strafe von vielen. Vgl. OECHSLIN WEIBEL (2005, S. 165): „Gurjewitsch hat dazu bemerkt, dass die Hölle eigentlich nichts anderes sei, als die „gewaltsame Trennung von Gott, der Entzug seiner Liebe und die Unmöglichkeit, ihn zu sehen". Dennoch war es aber die Vorstellung der Foltern an Leib und Seele, die die Angst vor dem Gericht auszulösen vermochte."

le der neun Höllenstrafen (vgl. *Sidrac*, Frage 286, S. 172-174, *Lsp.*, I, 13, V. 45-52).[302] Im *Sidrac* ist dieser Strafe keine spezifische Sünde zugeordnet, im *Lekenspiegel* der Sünde der weltlichen und fleischlichen Genüsse (vgl. *Lsp.*, I, 14, V. 21-24). In der Fünften Partie wird nur Hitze als Strafe genannt (vgl. *SH* V, VIII, 26, V. 1329).

Hunger und Durst

Die Abwechslung von Hunger und Durst in der Hölle wird in der allgemeinen Einführung zu den Höllenstrafen im *Sidrac* genannt (vgl. *Sidrac*, Frage 286, S. 172-174). Während im *Elucidarium* Hunger und Durst Strafen der oberen irdischen Hölle, das heißt der Welt nach dem Sündenfall, sind (siehe oben), werden Hunger und Durst im *Sidrac* der unterirdischen Hölle zugeordnet. In der Fünften Partie wird Durst als eine der Höllenstrafen genannt (vgl. *SH* V, VIII, 26, V. 1329).[303] Hier weicht Lodewijk van Velthem vom *Speculum Historiale* ab, in dem Durst an dieser Stelle nicht genannt wird. Entweder beruht dieses Motiv auf Lodewijks van Velthem Kenntnis der *Visio Tnugdali*, in der Hunger und Durst als Strafen des Reinigungsortes genannt werden (vgl. die Passage in ENDEPOLS & VERDEYEN 1914-1917, Bd. 2, S. 127), oder wie im *Sidrac* auf dem Lodewijk van Velthem sicherlich nicht unbekannten *Elucidarium*.

Der Gewissenswurm

Das Motiv des Gewissenswurms geht auf die Exegese von Jes 66:24 und Mk 9:43-48 zurück. Augustinus deutet diesen Wurm in *De Civitate Dei* (21:9, 20:22) als „die zu späte und fruchtlose Reue, die Pein verursacht“ (OECHSLIN WEIBEL 2005, S. 182). Der Gewissenswurm ist ein fester Bestandteil der scholastischen Höllenvorstellung, wo er metaphorisch für die nie endenden Gewissensbisse und Selbstvorwürfe steht (ebd.). Nur Jan van Leeuwen ist mit diesem theologischen Konzept vertraut und spricht von einem Wurm, der die Verdammten quält: *die eweghe helsche worm der quader consciencien* (*Dboec tien gheboden*, *f.* 33ra).[304] Zum Gewissenswurm führt Jan van Leeuwen zum einen aus, dass Ehebrecher den Stein des schlechten Gewissens und der ewigen Höllenstrafe in ihrem Herz und in ihrer Seele tragen,

---

[302] Auch diese Strafe wird als eine der neun Höllenstrafen im *Elucidarium* genannt.

[303] Es war mir nicht möglich, dieses Motiv theologisch genauer einzuordnen. Denkbar wäre ein Zusammenhang mit dem Motiv des himmlischen Gastmahls. So wie die Seligen am himmlischen Gastmahl teilhaben, ist den Verdammten diese Freude versagt, weshalb sie danach verlangen. Vgl. OECHSLIN WEIBEL (2005, S. 123): „Die Verdammten leiden nach Predigt X 29a/PS 37 [Bertholds von Regensburg, U.W.] demnach auch unter dem Hunger und dem Verlangen nach sieben ihnen ewig versagten Speisen: der Reue, der Beichte und der Buße, dem Tod, der Barmherzigkeit Gottes und Marias und, in diesem Zusammenhang vor allem von Interesse, der Gemeinschaft der Seligen und der Anschauung Gottes.“

[304] Auch Berthold von Regensburg nennt den Gewissenswurm in einer seiner Predigten (siehe OECHSLIN WEIBEL 2005, S. 181*f*).

der vor Gott schwerer zu tragen sein wird, als die ganze Erde, denn kein irdischer Schmerz sei mit dem Gewissenswurm vergleichbar (vgl. *Bruederscap*, *f.* 209vb). Zum anderen bezeichnet er den Gewissenswurm als den fünften Höllenschmerz, den alle ertragen müssen, die trotz der Liebe Gottes seine Gebote missachtet haben (vgl. *Dboec tien gheboden*, *f.* 33ra).

Untiere

Das Motiv der Untiere, die in der Hölle die Seelen der Verdammten peinigen, scheint durch seine Nennung als eine der neun Höllenstrafen im *Elucidarium* (III, 14) Verbreitung gefunden zu haben. An verschiedenen Stellen der Bibel werden Würmer (oder Motten) im Zusammenhang mit dem Schicksal nach dem Tod genannt.[305] Auch scheint ein Zusammenhang mit dem Gewissenswurm und der Nennung verschiedener Untiere in der Bibel als Bewohner der Unterwelt und des Meeres als Feinde Gottes zu bestehen.[306] OECHSLIN WEIBEL (2005, S. 182, Anm. 136) führt zum Motiv der Untiere aus: „Die Deutung variiert hier also von der Bertholds und des BgHs [*Baumgarten geistlicher Herzen*, anonym, ca. 1270-1290, U. W.] (und auch Augustinus'), indem es hier ganz spezifisch um die Vergeltung der Sünden der ira und der invidia geht und nicht um ein allgemeines Bereuen der begangenen Sünden." Dem wäre hinzuzufügen, dass es sich bei dem Gewissenswurm um eine sehr abstrakte Vorstellung handelt, wohingegen die Strafe durch die Untiere auf Grund ihrer Konkretheit von mittelalterlichen Laien sicherlich besser eingeordnet werden konnte. Für die weite Verbreitung letzteren Motivs spricht seine Aufnahme in den anonymen Roman *Huon d'Auvergne* aus dem vierzehnten Jahrhundert als Strafe für Sexualsünden (siehe DINZELBACHER 1999a, S. 146).

Das Motiv der Untiere ist im mittelniederländischen Korpus sehr beliebt. Als dritte der neun Höllenstrafen werden *Sidrac* und im *Lekenspiegel* die im ewigen Feuer lebenden und schrecklich anzusehenden und anzuhörenden unsterblichen Würmer, Schlangen und Drachen genannt (vgl. *Sidrac*, Frage 286, S. 172-174, *Lsp.*, I, 13, V. 53-64). Im *Lekenspiegel* werden dieser Aufzählung die dramatischen Details hinzugefügt, dass die Untiere ihre Mäuler aufreißen, als ob sie alles verschlingen wollen, und die Schlangen sich um die Hälse der Seelen winden, was diesen große Schmerzen bereitet. Dieser Strafe ist im *Sidrac* keine spezifische Sünde zugeordnet, im *Lekenspiegel* droht sie denjenigen, die zu Lebzeiten die Armen mit Missachtung gestraft haben, das heißt den Habgierigen (vgl. *Lsp.*, I, 14, V. 25-30). Auch in *Wraken* und *Teesteye* werden schreckliche Würmer und Schlangen, die fortwährend durch die Kehlen und Münder der Verdammten kriechen werden, zu den Höllenstrafen gezählt (vgl. *Wraken*,

[305] Vgl. Ijob 4:19, 17:14, 24:20, Jes 14:11, 51:8 und Apg 12:23. Ich danke Bernd Piorunek für diese Hinweise.

[306] Das Untier Leviathan (eine Schlange oder Drachen) wird zum Beispiel in Jes 27:1 und Offb 20:3-4 genannt, das Untier Rahab in Ijob 9:13, 26:12, Ps 89:10, Jes 30:7 und 51:9. Ich danke Bernd Piorunek für die Hinweise auf Rahab.

III, 17, V. 2438-2442, parallele Passage in *Teest.*, 43, V. 4049-4053), und in der Fünften Partie Würmer, die sich um die Füße, Arme, Beine und Hände der Verdammten winden (vgl. *SH* V, VIII, 26, V. 1333*f*).

Gestank

Der Gestank in der Hölle ist ein beliebtes Motiv in Jenseitsvisionen, wo in Nachfolge der Johannesoffenbarung (Offb 19:20, 20:10, 21:8) Pech und Schwefel als seine Ursachen angegeben werden (siehe OECHSLIN WEIBEL 2005, S. 177).[307] Der unermessliche Gestank der Hölle wird im *Sidrac* und im *Lekenspiegel* als vierte der neun Höllenstrafen genannt (vgl. *Sidrac*, Frage 286, S. 172-174, *Lsp.*, I, 13, V. 65-70).[308] Im *Lekenspiegel* wird als zusätzliches Detail zum *Sidrac* ausgeführt, dass ein einziger Tropfen dieses Gestanks ein ganzes Königreich verderben würde. Diese Strafe ist denjenigen zugeordnet, die sich zu Lebzeiten der stinkenden Sünde der Wollust hingegeben haben (vgl. *Sidrac*, Frage 286, S. 172-174, *Lsp.*, I, 14, V. 31-34).[309] Auch Lodewijk van Velthem erwähnt den Schwefelgestank in der Hölle als Strafe (*Sulferechtech*, *SH* V, VIII, 26, 1328, vgl. *SH* V, VIII, 23, V. 1216).

Das Schmieden der Seelen

Das Schmieden der Seelen in der Hölle ist eine im Mittelalter durchaus öfter anzutreffende Vorstellung, deren Wurzeln wahrscheinlich bis in die antike Mythologie zurückreichen, wo die unterirdische Schmiede des Vulcanus anzutreffen ist (siehe OECHSLIN WEIBEL 2005, S. 179). Das Schmieden der Seelen wird im *Sidrac* und im *Lekenspiegel* als fünfte der neun Höllenstrafen genannt (vgl. *Sidrac*, Frage 286, S. 172-174, *Lsp.*, I, 13, V. 72-75). Im *Lekenspiegel* werden zusätzlich Teufel als Ausführer dieser Strafe genannt (siehe weiter unten) und ist die Darstellung plastischer. Während im *Sidrac* diese Strafe denjenigen zugeordnet ist, die zu Lebzeiten ihre Arbeit nicht auf die Liebe Gottes gerichtet haben, werden im *Lekenspiegel* die Seelen derjenigen geschmiedet, die zu Lebzeiten weder Buße noch andere Leiden um der Liebe Gottes willen auf sich nehmen wollten (vgl. *Sidrac*, Frage 286, S. 172-174, *Lsp.*, I, 14, V. 35-38). Auch in der Fünften Partie wird das Schmieden der Seelen als eine der Höllenstrafen

[307] Der Gestank der Hölle wird zum Beispiel auch in den mittelniederländischen Versionen der *Visio Tnugdali* beschrieben (vgl. Edition ENDEPOLS & VERDEYEN 1914-1917, Bd. 2, S. 103).

[308] Dieses Motiv kommt in *Wraken*, *Teesteye* und bei Jan van Leeuwen nicht vor.

[309] Dahinter verbirgt sich vermutlich die im *Elucidarium* anzutreffende Vorstellung, dass die Sünder, die sich der Wollust hingegeben haben, aufgrund ihrer Sündhaftigkeit stinken und Gott sie deswegen von sich weg – in die Hölle – schickt (siehe OECHSLIN WEIBEL 2005, S. 177).

genannt (*Met hameren slaen, op al haer lede*, *SH* V, VIII, 26, V. 1330). Woraus die Strafe besteht, ob aus den durch die Schläge verursachten Schmerzen, oder dem durch die Schläge verursachten Lärm, geht aus den untersuchten Texten nicht hervor.[310]

Die Schande der Sünden

Die Offenlegung aller Sünden wird im *Sidrac* als siebte und im *Lekenspiegel* als achte der neun Höllenstrafen genannt (vgl. *Sidrac*, Frage 286, S. 172-174, *Lsp.,* I, 13, V. 105-110). Diese Strafe ist in beiden Texten denjenigen zugeordnet, die nicht zur offiziellen Beichte gegangen sind, das heißt den Priestern ihre Sünden verborgen haben (vgl. *Sidrac*, Frage 286, S. 172-174, *Lsp.*, I, 14, V. 51-54). In der Fünften Partie wird Gregor der Große als Autorität für die Vorstellung der Schande der Seelen als eine der Höllenstrafen angeführt (vgl. *SH* V, VIII, 23, V. 1224-1229).[311]

Geräusche

Die schrecklichen Geräusche in der Hölle sind direkt auf die Bibel (Mt 25:30) zurückzuführen. Die schrecklichen Geräusche der Teufel, Schlangen und Drachen sind im *Sidrac* die achte der neun Höllenstrafen (vgl. *Sidrac*, Frage 286, S. 172-174).[312] Im *Lekenspiegel* steht diese Strafe an sechster Stelle (vgl. *Lsp.*, I, 13, V. 87-100). Im *Lekenspiegel* werden zusätzlich die Seelen der Verdammten als Verursacher der grässlichen Geräusche genannt. Hier greift Jan van Boendale auf seine allgemeine Einleitung zu den Höllenstrafen zurück und nennt das Wehklagen, Handschlagen und Zähneknirschen der Sünder. In beiden Texten wird diese Strafe denjenigen zugeordnet, die zu Lebzeiten nicht die Gebote Gottes hören wollten (vgl. *Sidrac*, Frage 286, S. 172-174, *Lsp.*, I, 14, V. 39-44). Auch in *Wraken* und *Teesteye* werden die schrecklichen Geräusche – Weinen, Gekreisch, Seufzer, Händeschlagen (*planctus*) und Zähneknirschen – als Höllenstrafen aufgezählt (vgl. *Wraken*, III, 17, V. 2433-2437, parallele Passage in *Teest.*, V. 4044-4048). Lodewijk van Velthem nennt schreckliches, angsteinjagendes Rufen von Stimmen.[313] Bei Jan van Leeuwen finden wir nur Gekreische, Weinen und Zähneknirschen (Mt 25:30, vgl. *Sacramenteliken etene*, *f.* 151rb, *Goeder leeringhen*, *f.* 161vb).

---

[310] OECHSLIN WEIBEL (2005, S. 179) vermutet, dass die Strafe aus dem Lärm der Schläge besteht. Da Lärm bzw. schreckliche Geräusche im *Sidrac*, *Lekenspiegel* und in der Fünften Partie als separate Strafe angeführt werden, erscheint es wahrscheinlicher, dass in diesen Texten der körperliche Aspekt im Mittelpunkt steht, der durchaus Anklänge an mittelalterliche Foltermethoden hat. Auch in der mittelniederländischen *Visio Tnugdali* erleidet die Seele des Tondalus durch diese Strafe Schmerzen (vgl. Edition ENDEPOLS & VERDEYEN 1914-1917, Bd. 2, S. 91-99).

[311] Es war mir nicht möglich, die theologische Grundlage dieser Vorstellung zu ergründen.

[312] Siehe OECHSLIN WEIBEL (2005, S. 182, Anm. 136): „Der Elucidarium III, 14.M. [...] beschreibt diese „vermes immortales“ als Schlangen und Drachen, die fürchterlich anzusehen sind und schrecklich zischeln. Auch bei ihm gehören sie zur Bestrafung der Neidigen und Zornigen [...].“

[313] So auch in den Höllenbeschreibungen der mittelniederländischen Versionen der *Visio Tnugdali* (Edition ENDEPOLS & VERDEYEN 1914-1917, Bd. 2, S. 100*f*).

Die Enge der Hölle

Die Enge der Hölle wird als Höllenstrafe nur in einem Traktat Jans van Leeuwen genannt (*die allendeghe helsche inghe incheit*, *Seven teekenen*, *f.* 64rb). Jan van Leeuwen beschreibt, dass unter den Verdammten in der Hölle kein schrecklicherer Schmerz und keine schrecklichere Angst besteht, als die große Enge in der Hölle, weswegen die Elenden ständig fürchten, zu Nichts zu verschmelzen, und deshalb die ganze Zeit Angst haben (vgl. *Seven teekenen*, *f.* 64rb-64va). Diese Vorstellung konnte ich nur in den lateinischen Predigten des Bernadinos de Siena, eines berühmten franziskanischen Volkspredigers aus dem 15. Jahrhundert, identifizieren.[314] Weiteres Quellenstudium könnte Hinweise darauf liefern, ob es sich bei diesem anscheinend erst später populären Motiv um eine Interpolation durch die Groenendaaler Editoren der Werke Jans van Leeuwen handelt. Die Enge der Hölle bei Jan van Leeuwen steht im Kontrast mit der Beschreibung der Hölle als unermesslich groß im *Sidrac* (vgl. *Sidrac*, Frage 389, S. 211). Dort findet sich der Vergleich, dass, wenn alle Menschen, die jemals gelebt haben und noch leben werden, und noch hunderttausend Menschen mehr, zusammen im Himmel wären und ein jeder eine Wohnung hätte, in der er tausend Menschen empfangen könnte, und die alle einen Ofen, ein Backhaus, eine Mühle und einen Garten hätten, dennoch alle diese Menschen kaum einen zehnten Teil des Himmels füllen würden, und das gleiche träfe auch auf die Hölle zu.

Die Anschauung des Teufels und die Rolle der Teufel als Folterknechte

Eine weitere im Mittelalter bekannte Höllenstrafe ist die Vorstellung, dass die Verdammten nicht nur von der Anschauung Gottes getrennt, sondern auch zusätzlich der schrecklichen Anschauung des Teufels ausgesetzt sind, dessen Hässlichkeit allein Anlass zu großer Angst gibt (siehe OECHSLIN WEIBEL 2005, S. 165*f*). Diese im Mittelalter geläufige Vorstellung, auf die sich Berthold von Regensburg mehrmals beruft und die auch im *Elucidarium* (III, 14) zu finden ist (siehe OECHSLIN WEIBEL 2005, S. 165-167), hat nur in *Wraken* und *Teesteye* Spuren hinterlassen (*Ende die eyselike aenschijne / Die niet leliker en mochten sine, Wraken*, III, 17, V. 2443*f*, parallele Passage: *Ende die onsalichlike aenschijn / Die niet eyseliker en mochten sijn, Teest.* 43, V. 4054*f*). Es bleibt zu spekulieren, ob die beiläufige Nennung – ohne Erwähnung, dass es sich um den ‚Anblick des Teufels' handelt – die Kenntnis dieses Motivs bei den mittelalterlichen Lesern voraussetzt, denn sie erschließt sich nur dem mit der Tradition vertrauten Leser.[315]

---

[314] MORMANDO (1999, S. 124) nennt bei Bernadino de Siena als Höllenstrafe „the crush of the densely-crowded bodies". MINOIS (1991, S. 279) beschreibt die Vorstellung der Überbevölkerung der Hölle als typisch für das sechzehnte Jahrhundert.

[315] Als Quelle könnte durchaus das *Elucidarium* gedient haben, wo jedoch vom schrecklichen Anblick der Teufel und Drachen die Rede ist (vgl. OECHSLIN WEIBEL 2005, S. 167).

Teufel treten im mittelniederländischen Korpus vor allem als Vollstrecker bestimmter Höllenstrafen auf. So werden sie im *Lekenspiegel* als Vollstrecker der Strafe des Schmiedens der Seelen auf Ambossen genannt (vgl. *Lsp.*, I, 13, V. 71-75). Das verleiht dieser Beschreibung mehr Dramatik im Vergleich zu den Texten, in denen das Schmieden der Seelen ohne die Nennung von Teufeln behandelt wird (vgl. *Sidrac*, Frage 286, S. 172-174, *SH* V, VIII, 26, V. 1330).[316] In der Endgerichtsszene im *Lekenspiegel* übergibt Christus die Bösen ausdrücklich der Gewalt der Teufel (*Gaet vermalendide schiere / Inden eweliken viere / Daer ghi altoes bliuen selt / In dier duule ghewelt*, *Lsp.*, IV, 149, V. 31-34, vgl. ebd., V. 51-56, *Wraken*, III, 17, V. 2422-2428, parallele Passage in *Teest.*, 43, V. 4033-4039, *SH* V, VIII, 25, V. 1278). Auch Jan van Leeuwen kennt die Vorstellung, dass Teufel die Sünden der Menschen in der Hölle strafen (vgl. *Dboec tien gheboden*, *f.* 9va). Er betont, dass die Teufel nur als Strafinstrumente Gottes handeln. Da Gott die Hölle geschaffen hat und allmächtig ist, erstrecke sich seine Allmacht nicht nur über den Himmel und die Erde, sondern auch über die Hölle und das Fegefeuer (vgl. *Ongherechticheit*, *f.* 124rb). Gott herrscht über die höllischen Dämonen (vgl. *Seven teekenen*, *f.* 64va), mit anderen Worten, was immer die Teufel tun und an welchem Ort sie auch auftreten, sie handeln niemals gegen den Willen Gottes.

Zwischenbilanz

Während das Fegefeuer in einigen der untersuchten mittelniederländischen Texte nur peripher gestreift wird (siehe unten, Kapitel 5.5), finden wir bei allen untersuchten Autoren längere Ausführungen zur Hölle als jenseitigen Strafort der Verdammten. Der hohe Anteil an Beschreibungen der Hölle im Korpus entspricht der Wichtigkeit der Hölle in der mittelalterlichen Vorstellungswelt als eschatologische Endbestimmung. Insgesamt wird die Hölle im Korpus im Rahmen der kirchlichen Orthodoxie behandelt. Von der kirchlichen Lehre abweichende volkstümliche Elemente wie überirdische Höllenregionen oder die Legende, dass den Seelen in der Hölle am Sonntag Ruhe gegönnt wird (siehe DINZELBACHER 1999, S. 129-133), spielen keine Rolle. Die Autoren greifen zwar auf Jenseitsvisionen für Informationen zur Hölle zurück, das heißt, sie verweisen auf spezifische Jenseitsvisionen oder erzählen sie kurz nach, sehen diese aber nicht als bevorzugte Vermittlungsform an, sondern bevorzugen eine faktische Darstellung.

Es gibt innerhalb des Korpus große Unterschiede bezüglich der Länge und des Detailreichtums der Höllenbeschreibungen. Die ausführlichste und gleichzeitig neutralste Höllenbeschreibung findet sich im *Sidrac* (vgl. Frage 286, S. 172-174). Hier steht das enzyklo-

[316] Da die Beschreibung im *Lekenspiegel* auf dem *Sidrac* beruht, handelt es sich bei der Nennung der Teufel um eine Zufügung Jans van Boendale, die die Angelegenheit anschaulicher für die Leser macht; er fügt sogar hinzu, dass die Teufel ihrer Aufgabe niemals müde werden.

pädische Interesse im Vordergrund, was jedoch nicht ausschließt, dass didaktische Ziele verfolgt werden, wie die Verbindung der Höllenstrafen mit spezifischen Sünden zeigt. Der *Lekenspiegel* schöpft seine Informationen zur Hölle zum Großteil aus dem *Sidrac*, die Darstellung ist jedoch bildhafter und der moralisierende Aspekt tritt stärker hervor. In *Wraken* und *Teesteye* beschränken sich die faktischen Informationen zur Hölle hingegen auf ein Minimum. In diesen Texten stehen nicht theologische Informationen im Vordergrund, sondern die Warnung vor der ewigen Verdammung in die Hölle am Tag des Jüngsten Gerichts. Deutlich theologisch geprägt ist hingegen die Beschreibung der Hölle bei Lodewijk van Velthem. Dennoch nehmen die Hölle und ihre Schrecken im eschatologischen Teil der Fünften Partie bemerkenswert wenig Raum ein, was unter anderem darauf zurückzuführen ist, dass alternativ auf die Höllenbeschreibung in der Übersetzung der *Visio Tnugdali* in der Vierten Partie verwiesen wird. Dadurch ist in der Fünften Partie die Höllenbeschreibung viel kürzer als die Ausführungen zum Himmel, nur die Natur des Höllenfeuers wird ausführlich erläutert. Jan van Leeuwen verweist sehr häufig auf die Hölle als Strafort der Verdammten, bietet aber nur wenige faktische Informationen. Jans van Leeuwen Hölle ist ein Ort unbeschreiblich qualvoller Strafen, deren spezifische Natur wenig interessiert. Es hat den Anschein, dass die Anspielungen auf die Hölle vor allem dazu dienen, sein Publikum dazu anzuhalten, ihr Verhalten darauf zu richten, der ewigen Verdammung zu entgehen.[317] Die Behandlung von Höllenstrafen wie dem Gewissenswurm und der Enge der Hölle anstatt den im *Sidrac* oder bei Jan van Boendale breit ausgeführten „volkstümlichen“ Höllenstrafen weist darauf hin, dass er mit der Theologie der Hölle gut vertraut war.

Sehr häufig werden im mittelniederländischen Korpus das zukünftige Seelenheil und moralische Ratschläge für das irdische Verhalten eng verknüpft. Illustrativ ist die Warnung vor dem *dobbelspel*, dem Spiel mit Würfeln, das als reines Glücksspiel von kirchlicher und weltlicher Seite verurteilt wurde (vgl. KLAMT & COUWENBERG 2001): *Het sal noch op comen ene grote sonde in die werelt datmen heten sal [dobbelspel] dat [...] des duvels spel sijn sal, dat enen widen wech maken sal ter hellen weert, al welken wech vele liede selen varen ter hellen* (*Sidrac*, Frage 304, S. 180). Neben theologisch fundierten Ausführungen zu den sieben Hauptsünden oder den Zehn Geboten finden wir auch alternative Sündenkataloge und unzählige Verweise auf einzelne Vergehen. Dabei bleiben die beschriebenen Höllenstrafen relativ allgemein; eine Tendenz zur Individualisierung der Höllenstrafen (siehe MORGAN 1990, S. 118) ist im Korpus nicht nachweisbar.

---

[317] Vgl. OECHSLIN WEIBEL (2005, S. 157): „Bertholds Beschreibungen der Höllenstrafen sind sehr knapp gehalten, während sonst in den volkstümlichen Höllenbeschreibungen mit detaillierten Schilderungen der zu erwartenden Qualen weniger gegeizt wird. Es scheint ihm weniger darum zu gehen, seinen Zuhörern diesen jenseitigen Strafort auszumalen – den sie ohnehin von Kirchenmalereien gekannt haben dürften – als vielmehr darum, die Hölle gezielt in seinen Predigten einzusetzen. Das Wissen um ihre Existenz soll den Menschen in seinem jetzigen Dasein beeinflussen, ihm im Hier und Jetzt zum rechten Leben verhelfen und ihn vom Begehen von Sünden abhalten.“ Siehe WARNAR 2003, S. 208*f*, zu den weitaus realistischeren Höllenbeschreibungen bei Jan van Ruusbroec, dem geistigen Lehrer Jans van Leeuwen.

Insgesamt werden im mittelniederländischen Korpus mehr Angaben zur Hölle als Zustand der Verdammung und zu den Höllenstrafen gemacht als zur Hölle als Ort. Ursache für dieses Ungleichgewicht ist, dass die Höllenstrafen viel bessere Anknüpfungspunkte für Moralisierungen bieten als das Aussehen der Hölle. Illustrativ ist zum Beispiel die Höllenschilderung im *Lekenspiegel*, wo die die Seele erwartenden Qualen im Mittelpunkt stehen, nicht theologische Details: *Nu willic v voert tellen / Vanden tormente vander hellen / Die menegherande sijn ende swaer / Die de zielen doghen daer* (*Lsp.*, I, 13, V. 1-4). Es ist davon auszugehen, dass die Konzentration der Darstellung auf die Strafaspekte den didaktischen Effekt auf das Publikum verstärkt hat.

5.5 Das Fegefeuer

Darum ließ er die Toten entsühnen, damit sie von der Sünde befreit werden.
(2 Makk 12:45)

Die Bedeutung des Fegefeuers – dem im Gegensatz zu Himmel und Hölle zeitlich begrenzten dritten Jenseitsort – nahm im Verlauf des Mittelalters stetig zu; es wurde im Zuge der Reformation jedoch wieder abgeschafft, zumindest in den protestantischen Strömungen (siehe DINZELBACHER 1993c, S. 257).[318] Die Vorstellung des Fegefeuers hat nur eine sehr schmale biblische Basis. Wörtlich erwähnt wird das Fegefeuer in der Bibel nirgends; zu seiner Erklärung herangezogen werden meist 2 Makk 12:41-45, Mt 12:31-37 und 1 Kor 3:10-15 (siehe OECHSLIN WEIBEL 2005, S. 219, vgl. MORGAN 1990, S. 145*f*).[319] Die Vorstellung des Fegefeuers entwickelte sich aus dem Verlangen nach Barmherzigkeit und Hoffnung für nicht

[318] Der mittelniederländische Begriff *vagevier* ist eine Lehnübersetzung von *purgatorius ignis* (‚reinigendes Feuer') und bezeichnet den Platz, an dem die Seelen geläutert werden. Seine erste Teilkomponente besteht aus dem Stamm des mittelniederländischen Wortes *vaghen* (‚fegen', ‚fegend säubern', ‚reinigen', ‚säubern'), seine zweite aus dem Wort ‚Feuer'. Siehe das Stichwort *vagevuur* in PHILIPPA [ET AL.] 2003-2009 unter: http://www.etymologiebank.nl/trefwoord/vagevuur (Stand 17.04.2012). Vgl. OHLER 1990, S. 166, zur ähnlichen Etymologie des deutschen Begriffs, für weitere Fundstellen siehe *MNW vagevuur* und *purgatorie.* Grundlegend zum Fegefeuer ist LE GOFF 1984. Einige Thesen LE GOFFS werden in der Forschung kontrovers diskutiert, siehe oben, S. 48, Anm. 35. Gute Einführungen bieten DINZELBACHER 1999a, S. 89-118, OTT 1990, S. 19-29, S. 95-107, ANGENENDT 2009, S. 705-716, MORGAN 1990, S. 144-165.

[319] Es besteht ein Zusammenhang mit dem eschatologischen Weltenbrand am Ende der Zeiten (siehe ANGENENDT 2009, S. 705*f*). Auch aus Persien und Ägypten sind Vorstellungen jenseitiger Reinigung durch Feuer bekannt (siehe MORGAN 1990, S. 149).

vollkommen schlechte Menschen, obwohl in der christlichen Auffassung das Schicksal des Menschen eigentlich als mit dem Tod besiegelt gilt.[320] Auch bezüglich des Fegefeuers zeigt sich der große Einfluss Augustinus' auf die mittelalterliche Theologie. Ein wichtiger Impuls ging von seiner Erwähnung reinigender Strafen und Qualen (*poenae purgatoriae* und *tormenta purgatoriae*) und einem reinigenden Feuer (*ignis purgatorius*) aus (siehe ANGENENDT 2009, S. 706, vgl. MORGAN 1990, S. 146*f*). Bei Augustinus ist offen, ob es sich beim Fegefeuer um ein geistiges oder ein körperliches Feuer handelt, Gregor der Große beschreibt es als ein körperliches Feuer (siehe MORGAN 1990, S. 147). Ähnlich wie beim Höllenfeuer setzte sich beim Fegefeuer die Vorstellung eines körperlichen oder geistigen Feuers gegen eine rein spirituelle Ausdeutung durch (siehe ANGENENDT 2009, S. 706). Die Seelen erleiden im Fegefeuer Schmerzen, die im Gegensatz zum Höllenfeuer zeitlich begrenzt sind, da der Schwerpunkt auf dem reinigenden Effekt des Fegefeuers liegt, das heißt die Seelen auf den Himmel vorbereitet werden (ebd.).[321]

Auch wenn sich die Theologie erst im zwölften Jahrhundert erneut dem Fegefeuer zuwendet, setzt sich der Fegefeuergedanke gestützt durch die Autorität Augustinus', Gregors des Großen und Bedas in der mittelalterlichen Vorstellungswelt durch (ANGENENDT 2009, S. 707).[322] Für die sich im Volksglauben unabhängig von der Theologie entwickelnden Vorstellungen des Fegefeuers bieten die Jenseitsvisionen wertvolle Anhaltspunkte (siehe GUREVICH 1983, S. 72). Anders als von LE GOFF (1984) argumentiert, ist aus dem relativ späten Auftreten des Substantivs *purgatorium* nicht zwangsläufig zu schlussfolgern, dass die Vorstellung des Fegefeuers als Reinigungsort der Seelen erst im zwölften Jahrhundert ausgebildet wurde, sondern dass sie dann vollständig akzeptiert war (siehe u.a. GUREVICH 1983, S. 72, MORGAN 1990, S. 147*f*, GOOSSENS 2004). Die endgültige örtliche Ausdifferenzierung des Fegefeuers fand jedoch erst relativ spät statt (siehe MORGAN 1990, S. 123, S. 128, S. 145-156, vgl. GARDINER 1993, S. xvii). So werden in mittelalterlichen Jenseitsvisionen lange Zeit vor dem ersten Auftreten des Begriffs *purgatorium* Jenseitsorte mit reinigenden Funktionen beschrieben, das Jenseits der Visionäre ist jedoch recht ungeordnet (siehe GUREVICH 1983,

---

[320] Siehe OHLER (1990, S. 166): „Die Vorstellung von einem Fegefeuer [...] entsprach – wie die des Gerichts – dem Verlangen nach ausgleichender Gerechtigkeit. Es galt, die im Grunde widersprüchlichen Forderungen nach Gerechtigkeit und Barmherzigkeit zu verwirklichen. [...] Konnte ein liebender Gott dem Sünder die Gelegenheit versagen, auch nach seinem Tod mit einer zeitlich befristeten Strafe das verübte Böse zu sühnen?" Vgl. ANGENENDT 2009, S. 706.

[321] Auf der Grundlage der von Beda erzählten Vision des Drythelm (siehe oben, S. 97) wird in der theologischen Diskussion vereinzelt Eis oder Kälte als Strafe des Purgatoriums genannt (siehe MORGAN 1990, S. 147). Auch wenn in der Scholastik weiterhin die körperliche oder die geistige Qualität des Feuers diskutiert wurde, setzte sich die Vorstellung eines Fege*feuers* durch (siehe ANGENENDT 2009, S. 707*f*).

[322] Gregors Bedeutung liegt nicht zuletzt darin, dass er Berichte über Jenseitserfahrungen zur Illustration seiner Fegefeuerlehre als didaktisches Mittel einsetzte und damit einen Präzedenzfall lieferte (siehe MORGAN 1990, S. 150, vgl. ZALESKI 1987, S. 28-31).

S. 83).[323] Bis zur Doktrinalisierung werden in den Jenseitsvisionen das Fegefeuer, beziehungsweise die verschiedenen reinigenden Orte, als eine vage Grauzone zwischen Himmel und Hölle beschrieben, erst in Dantes *Commedia* hat es einen klar abgegrenzten Platz (siehe MORGAN 1990, S. 154, vgl. GUREVICH 1983, S. 80). Die Scholastiker haben das Fegefeuer demnach nicht „erfunden", sondern sie brachten durch ihre systematische Dreiteilung Ordnung ins volkstümliche Jenseits (siehe GUREVICH 1983, S. 83).

Die kirchliche Doktrin des Fegefeuers wurde beim Konzil von Lyon (1274) festgelegt (siehe MORGAN 1990, S. 145).[324] Sie war unter anderem eine Absage an die in der Patristik weitverbreitete und immer wieder auftauchende Vorstellung eines zwischenzeitlichen Wartezustands der Seelen in den Vorhöfen oder Vorhallen des himmlischen Jerusalems oder im so genannten Schoß Abrahams vor der endgültigen Zulassung in den Himmel (siehe ANGENENDT 2009, S. 687*ff*). In der Doktrin wurde festgeschrieben, dass die Seelen der Verdammten und Gerechten sofort nach dem Tod in die Hölle beziehungsweise in den Himmel eintreten, die weniger Vollkommenen müssen erst eine reinigende Phase im Fegefeuer durchlaufen (ebd., S. 688*ff*). Hier zeigt sich deutlich, wie eng die offizielle Doktrinierung des Fegefeuers und des besonderen Urteils miteinander verbunden sind. In diesem Fall hatte Druck von unten einen großen Einfluss auf die Theologie, da diese Vorstellungen im Volksglauben sehr populär waren (siehe GUREVICH 1983, S. 74-88).

5.5.1 Das Fegefeuer als Jenseitsort

In den mittelalterlichen Jenseitsvisionen stellte man sich die örtlich meist nur unscharf umrissenen Reinigungsorte entweder unterirdisch, das heißt in der Nähe der Hölle, oder überirdisch in speziellen Fegefeuerregionen vor, es existierte sogar die Vorstellung der Reinigung in der Luft (siehe DINZELBACHER 1999a, S. 93*ff*).[325] Die Scholastik favorisierte die Vorstellung eines unterirdischen, in der Nähe der Hölle gelegenen, Fegefeuers (siehe ANGENENDT 2009, S. 707, DINZELBACHER 1999a, S. 94). So betrachtet zum Beispiel Thomas von Aquin das

[323] Vor Dante wird nur in der Vision des Thurkill ein klar abgegrenzter Reinigungsbereich beschrieben, die Reinigung besteht aus Feuer und Eis (siehe MORGAN 1990, S. 155).

[324] Sie wird schon in einem Brief Innozenz' IV. aus dem Jahr 1254 erwähnt (siehe DINZELBACHER 1999a, S. 90, MORGAN 1990, S. 148). Die zunehmende Anerkennung des Fegefeuers in der Theologie könnte eine Reaktion auf seine Ablehnung durch häretische Strömungen wie die Katharer oder die Waldenser gewesen sein (siehe DINZELBACHER 1999a, S. 90*f*, vgl. OHLER 1990, S. 168, GUREVICH 1983, S. 74). Seine Doktrinierung könnte auch eine Reaktion auf theologische Differenzen mit der griechischen Kirche, die das Fegefeuer nicht anerkannte, gewesen sein (siehe DINZELBACHER 1999a, vgl. MORGAN 1990, S. 148*ff*). Es sei bemerkt, dass weiterhin Kritik und Zweifel am Fegefeuer auftraten, gegen die theologische Verteidigungsschriften verfasst wurden und die zur erneuten Behandlung der Doktrin beim Konzil von Florenz (1439) führten (siehe MORMANDO 1999, S. 116).

[325] Alle drei Vorstellungen finden sich in der im Mittelalter sehr weitverbreiteten *Legenda Aurea* (ca. 1252-1260) des Dominikaners Jakobus de Voragine anlässlich des Allerseelentages (siehe DINZELBACHER 1999a, S. 94).

Fegefeuer als „eine Art Vorhof der Hölle“ (OHLER 1990, S. 168, vgl. OTT 1990, S. 106*f*, DINZELBACHER 1999a, S. 94).[326] Trotz der räumlichen Nähe des Fegefeuers zur Hölle wird in den scholastischen Schriften betont, dass das Fegefeuer ein Ort der Hoffnung ist, es ist nur ein Zwischenaufenthalt auf dem Weg in den Himmel (siehe ANGENENDT 2009, S. 706).[327] Bildhaft macht diese Vorstellung Dante, der in der *Commedia* das Fegefeuer an den Hängen eines Berges situiert, auf dessen Gipfel sich das irdische Paradies und der Eingang in den Himmel befindet (siehe MORGAN 1990, S. 144).

Obwohl das Fegefeuer im vierzehnten Jahrhundert ein fester Bestandteil der Topografie des Jenseits ist, wird es in Jans van Boendale *Teesteye* und *Wraken* sowie in der Fünften Partie Lodewijks van Velthem nicht erwähnt.[328] In diesen Texten werden nur nach dem Jüngsten Gericht die eschatologischen Endbestimmungen Himmel und Hölle behandelt. Nach dem Jüngsten Gericht kann jedoch vom Fegefeuer nicht mehr die Rede sein, da es nach dem Gericht aufhört zu existieren.[329] In den anderen Texten wird das Fegefeuer zwar erwähnt, die Aussagen bleiben aber relativ vage.

Die Ausführungen in der dem Fegefeuer gewidmeten Frage des *Sidrac* (Frage 285, S. 171*ff*) sind im Vergleich zu den darauf folgenden Ausführungen zur Hölle relativ knapp. Es scheint sich um einen körperlichen Ort zu handeln, aber der genaue Ort und das eigentliche Aussehen bleiben offen. Nur im *Sidrac* wird der theologische Grund für die Existenz des Fegefeuers besprochen. Der weise Sidrac erklärt, dass das Fegefeuer erst nach dem Kreuzestod Christi eine Rolle spielt – ob es zeitgleich mit dem Himmel und der Hölle am Anfang der Welt geschaffen wurde, lässt er offen –, davor müssen alle aufgrund der Erbsünde in die Hölle (vgl. *Sidrac,* Frage 250, S. 160*f*, *Sidrac*, Frage 24, S. 51*ff*). Es hat den Anschein, als ob im *Lekenspiegel* das Fegefeuer nach Anleitung des *Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii* (siehe oben, S. 91) am äußersten Rand von Irland verortet wird, eine zu diesem Zeitpunkt theologisch überholte, volkstümliche Vorstellung. Jan van Boendale widmet der Legende aber nur wenige

[326] Siehe MORGAN (1990, S. 148): „But no consensus seems to have been reached concerning the location of Purgatory. Aquinas, Bonaventure and others suggested tentatively that it was situated towards the center of the earth, near Hell; but the relationship and distance between the two realms remained unclear. [...] on the occasion of the Second Council of Lyons, a more comprehensive statement of belief was prepared [...], but deliberately omitting to discuss the location of Purgatory [...]“.

[327] Siehe auch GUREVICH (1983, S. 74*ff*): „However, purgatory’s intermediary position was not symetrical, for, if we were to seperate it from hell as a special place where souls underwent less rigorous torments, and these in the main time took place over a certain period of time, and were not eternal, then purgatory was closer to heaven, to which souls would eventually pass after the cleansing process was completed.“

[328] Bezeichnungen: u. a. *puergatorie* (*Sidrac*, Frage 285, S. 171*ff*), *vagevier of purgatorie* (*Sidrac*, Frage 285, S. 171*ff*), *vagheuiere* (*Lsp*., I, 12, V. 20), *vander purgatorien / Dat es dat vegheuier* (*Lsp*., I, 12, V. 2*ff*), *veghevier*, *Bruederscap*, *f.* 239va.

[329] In der in der Vierten Partie übersetzten *Visio Tnugdali* wird zwar nicht das Fegefeuer an sich, sondern verschiedene Reinigungsorte beschrieben, dieser Teil ist auf Mittelniederländisch jedoch nicht erhalten. Vgl. MORGAN (1990, S. 154) zur *Visio Tnugdali*: „This system is the most complex so far described; but the realms of purgation and damnation are still not clearly separated, purgation occurring in three separate places [...].“ Siehe oben, S. 122, zur *Visio Tnugdali* in der Vierten Partie.

Verse und verwechselt den Protagonisten der Legende, einen Ritter namens Owein, mit dem heiligen Patrick (vgl. *Lsp.*, I, 12, V. 67-82).[330] Die Ausführungen in dem dem Fegefeuer gewidmeten Kapitel 12 des ersten Buchs des *Lekenspiegel* sind zwar ausführlicher als im *Sidrac*, die meisten Erweiterungen betreffen jedoch die Strafen der Seelen im Fegefeuer, nicht die Geographie des Fegefeuers. Auch Jan van Leeuwen scheint das Fegefeuer als körperlichen Ort zu verstehen, in dem die Seelen durch ein Feuer gereinigt werden (*ghepurgeert werden int veghevier*, *Bruederscap*, *f.* 239va), um anschließend in den Himmel aufgenommen zu werden, er sagt aber wenig zu seiner Lage und Aussehen.[331]

5.5.2 Die Strafen im Fegefeuer und ihre Beziehung zu den Strafen in der Hölle

In der mittelalterlichen Theologie werden als hauptsächliche Quelle der Leiden der Seelen im Fegefeuer die Strafe des reinigenden Feuers und die Trennung von Gott angesehen (siehe MORGAN 1990, S. 148, vgl. OTT 1990, S. 19-29, S. 97-106). Auch die Autoren des mittelniederländischen Korpus nennen die unermesslichen Schmerzen der Seelen im Fegefeuer durch die Hitze des Feuers (vgl. u. a. *Sidrac*, Frage 24, S. 51*f*, *Lsp.*, I, 12, V. 1-14). Sie betonen, dass die Hitze des Fegefeuers nicht zur Qual der Seelen dient, sondern zu ihrer Reinigung (vgl. u. a. *Sidrac*, Frage 285, S. 172-174, *Lsp.*, I, 12, V. 33-40). Im *Lekenspiegel* wird zur Natur des reinigenden Feuers erklärt, dass es sich um ein geistiges Feuer handelt, das tausendmal heißer als jedes körperliche Feuer ist und nicht gelöscht werden kann (vgl. *Lsp.*, I, 12, V. 3-14). Als weitere Besonderheit wird genannt, dass nur durch Sünden beschmutzte Seelen im Fegefeuer leiden, reine Seelen würden selbst in der Mitte des Fegefeuers keinen Schmerz spüren, weil das Fegefeuer nur auf Sünden wirkt (vgl. *Lsp.*, I, 12, V. 32-40).[332] Auch Jan van Leeuwen beschreibt das Fegefeuer als ein geistiges Feuer, das der Reinigung des Geistes dient (*sal doch ten alre mensten moeten berren ende uiten gheeste ghepurgeert werden int veghevier*, *Bruederscap*, *f.* 239va).

Das reinigende Feuer ist jedoch nicht die einzige Ursache der Qualen der Seelen im Fegefeuer. Im Unterschied zu Jan van Leeuwen werden sowohl im *Sidrac* als auch im *Lekenspiegel* andere körperliche Strafen der Seelen im Fegefeuer genannt, nicht aber der aus der Trennung

---

[330] MAK erwähnt in seinen verschiedenen Quellenstudien zum Oeuvre Jans van Boendale keine direkte Quelle. Laut ENDEPOLS & VERDEYEN (1914-1917, Bd. 1, S. 101) beruht die Kenntnis des *Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii* wie der *Visio Tnugdali* bei Jan van Boendale auf dem *Speculum Historiale*.

[331] Er scheint sich das Fegefeuer in räumlicher Nähe zur Hölle vorzustellen (vgl. *dies niet en doet ic segghe hen twaren, si selen sonder vaechivier den duvel volen varen*, *Seven teekenen*, *f.* 71rb).

[332] Es ist unklar, auf welche Quelle sich Jan van Boendale für diese Information beruft (*Aldus laesic in eere stat*, *Lsp.*, I, 12, V. 32). MAK (1957b, S. 274) will die Ursprünglichkeit dieser Passage nicht ausschließen. Die wundersame Unversehrtheit der reinen Seelen erinnert an die biblische Erzählung von den drei jungen Männern im Feuerofen (Dan 3).

von Gott resultierende Schmerz.[333] Im *Lekenspiegel* fügt Jan van Boendale diesen Informationen einige der *Visio Tnugdali* entlehnte Strafen zu und beschreibt den folgenden Strafenkatalog: Die Seelen werden gesotten, gebraten, geschmiedet und geschmolzen, sie leiden unter Durst und Kälte und werden von Teufeln geschlagen, die sich daran erfreuen; was aber auch geschieht, die Seelen sind unsterblich in ihren Schmerzen (vgl. *Lsp.*, I, 12, V. 45-54).[334] Um seiner Aussage mehr Autorität zu verleihen, beruft sich Jan van Boendale auf eine schriftliche Quelle (*alsict ghescreuen vant*, *Lsp.*, I, 12, V. 68, vgl. zu den Höllenstrafen: *in een boecsken dat ic las*, *Lsp.*, I, 14, V. 75), die als die *Visio Tnugdali* identifiziert werden kann.[335] Die Überschneidung der Strafen im Fegefeuer und in der Hölle zeigt deutlich, dass beide Orte in der Vorstellung Jans van Boendale – wie auch in den meisten mittelalterlichen Jenseitsvisionen – dicht beieinander liegen, mit dem wichtigen Unterschied, dass der Aufenthalt im Fegefeuer zeitlich begrenzt ist, er ist eine schmerzhafte, aber notwendige Zwischenstation vor der himmlischen Glückseligkeit (*Tormente die de zielen doeghen / Eer si ter glorien comen moeghen*, *Lsp.*, I, 12, V. 41*f*, vgl. *Sidrac*, Frage 249, S. 159*f*, *Sidrac*, Frage 285, S. 171*ff*).[336]

Sowohl im *Sidrac* als auch im *Lekenspiegel* finden wir die tröstliche Vorstellung, dass Engel und Heilige, zu denen der Gläubige im Leben gebetet hat, die Seele im Fegefeuer besuchen kommen: *Ende in die wile dat si sijn in die pine of droufede so openbaren hem dinglen of andre helighe daer duere dat si yet goets daden doe si up aerdrike waren en troostense ende segghen hem dat si gherne die pine draghen omme die pine van onsen here, ende van deser visitacien es hem zere te bad* (*Sidrac*, Frage 285, S. 171*f*, vgl. *Lsp.*, I, 12, V. 22-31).[337] Über tröstende Besuche der Engel und Heiligen im Fegefeuer verliert Jan van Leeuwen hingegen kein Wort, vielleicht war ihm diese Vorstellung

---

[333] So werden im *Sidrac* viele Schmerzen und Foltermethoden genannt, die alles auf der Erde bekannte übersteigen (vgl. *Sidrac*, Frage 285, S. 172-174). Diese Schmerzen gehen von den Teufeln aus, die die Seelen im Auftrag der Engel ins Fegefeuer überbringen (vgl. *Sidrac*, Frage 21, S. 49*ff*). Es handelt sich hierbei um volkstümliche Vorstellungen. In der mittelalterlichen Theologie hatte sich die Ansicht Albertus' Magnus und Thomas' von Aquin durchgesetzt, dass im Gegensatz zur Hölle die Seelen im Fegefeuer nicht von Teufeln gequält werden (siehe ANGENENDT 2009, S. 707).

[334] Diese Qualen kamen schon oben bei den Höllenstrafen zur Sprache.

[335] Die *Visio Tnugdali* weist schon MAK (1957b, S. 273) als Quelle aus. Die Entlehnung ist an dieser Stelle im Text nicht gekennzeichnet, genannt wird sie in *Lsp.*, I, 14, V. 75-79 (siehe oben, S. 193). Jan van Boendale kannte die *Visio Tnugdali* wahrscheinlich aus dem *Speculum Historiale* (siehe Edition ENDEPOLS & VERDEYEN 1914-1917, Bd. 1, S. 101). Vgl. MORGAN 1990, S. 149-156, für die Hauptthemen mittelalterlicher Jenseitsvisionen bezüglich der reinigenden Orte.

[336] Sehr plastisch wird auch im *Sidrac* beschrieben, dass Engel die Seele nach Ablauf der Frist im Fegefeuer in den Himmel bringen (vgl. *Sidrac*, Frage 21, S. 49*ff*).

[337] Der *Sidrac* dient dem *Lekenspiegel* hier als Quelle (siehe MAK 1957b, S. 273). Nur im *Sidrac* findet sich das Detail, dass die Seelen im Fegefeuer von den Engeln und Heiligen, die sie dort besuchen kommen, über Ereignisse auf der Erde informiert werden; die Seelen in der Hölle wissen nichts von Geschehnissen außerhalb der Hölle (vgl. *Sidrac*, Frage 289, S. 174-176). Diese aus dem *Elucidarium* (III, 8) stammende Vorstellung ist bei Berthold von Regensburg nachweisbar und findet sich auch in der bildenden Kunst, wobei das Detail der tröstenden Engel Fegefeuerdarstellungen von Höllendarstellungen unterscheidet (siehe OECHSLIN WEIBEL 2005, S. 223, bes. Anm. 16).

zu volkstümlich, oder er wollte nicht, dass seine Leser annehmen könnten, dass es im Fegefeuer auch nur ansatzweise angenehmer sei als in der Hölle. Dafür betont er, dass sich die Allmacht Gottes auch auf das Fegefeuer erstreckt (vgl. *Ongherechticheit*, *f.* 124rb).

5.5.3 Die Gründe für den Aufenthalt im Fegefeuer

Es wurde bereits aufgezeigt, dass im mittelniederländischen Korpus Hauptsünden direkt in die Hölle führen. Die Autoren stimmen – ganz im Sinn des Augustinus – darin überein, dass die nicht ganz Schlechten durch den Aufenthalt im Fegefeuer eine Chance zum Nachbessern bekommen.[338] Wer ein gutes Leben geführt hat, aber noch mit kleinen Sünden behaftet ist, wird nicht direkt in die Hölle überführt, kann aber auch nicht direkt in den Himmel zugelassen werden, weil der Himmel durch keine Sünde befleckt werden darf (vgl. *Sidrac*, Frage 250, S. 160*f*).[339] Deshalb müssen die mit weniger schweren Sünden behafteten Seelen erst im Fegefeuer gereinigt, das heißt von ihren Sünden befreit werden (ebd., ähnlich *Sidrac*, Frage 21, S. 49*f*). Wichtig ist jedoch, dass die Sünder rechtzeitig Reue gezeigt haben (vgl. *Sidrac*, Frage 21, S. 49*f*), nur dann können sie ihren Bußprozess im Fegefeuer fortsetzen (vgl. *Lsp.*, I, 12, V. 15-18).

Nur Jan van Leeuwen unterscheidet zwischen täglichen Sünden (*dagheleke sonde*, *Inval, f.* 68ra) und Todsünden. Im Gegensatz zu den in die Hölle führenden Todsünden, führen tägliche oder lässliche Sünden ins Fegefeuer (*daghelike sonden dat sijn weghen die ten vagheviere leeden*, *Tien gheboden*, *f.* 4ra).[340] Der einzig relevante theologisch-pastorale Punkt ist für Jan van Leeuwen, dass für tägliche Sünden – im Gegensatz zu den Todsünden – keine Beichtpflicht besteht (vgl. *Bruederscap*, *f.* 226rb).[341] Es findet sich in Jans van Leeuwen Oeuvre jedoch keine

[338] Augustinus unterscheidet vier verschiedene Grade der Erlösung: die ‚vollkommen Guten' (*valde boni*) und die ‚vollkommen Bösen' (*valde mali*, *damnati*) sowie die ‚nicht vollkommen Guten' (*mediocriter boni*) und die ‚nicht vollkommen Bösen' (*mediocriter mali*) (siehe GUREVICH 1983, S. 75). Durch die spätere Zusammenfassung der beiden letzten Gruppen zu einer Gruppe der ‚Mittelmäßigen' (*mediocriter*) ergab sich ein dreigeteiltes System. Ob diese Umwandlung des Systems wirklich so stark durch die sozialen Umwälzungen ab dem elften Jahrhundert beeinflusst war, wie LE GOFF (1984, S. 209-234) argumentiert, wird von GUREVICH (1983, S. 75 und S. 87) und ANGENENDT (2009, S. 711) bezweifelt.

[339] Die Seele wird hier mit einem wertvollen Stein verglichen, den man in einem Misthaufen findet. Auch diesen würde man erst säubern, bevor man ihn bergen würde. Im *Lekenspiegel* bedient sich Jan van Boendale eines anspruchsvolleren Vergleichs. Er vergleicht den Reinigungsprozess der Seelen im Fegefeuer mit dem Läutern von Gold (vgl. *Lsp.*, I, 20, V. 35-46). Dieser alchemistisch angehauchte Vergleich beruht vermutlich auf 1 Kor 3:13 oder 1 Petr 1:7.

[340] Auch Berthold von Regensburg behandelt in seinen deutschen Predigten den Unterschied zwischen lässlichen Sünden und Todsünden (siehe OECHSLIN WEIBEL 2005, S. 171*f*). Anders als Jan van Leeuwen scheint Berthold einen größeren Wert auf die Buße zu legen (ebd., S. 172).

[341] Bei Todsünden reicht Reue allein nicht aus, nur im Zusammenhang mit dem Ablegen der Beichte vor einem Priester kann der Gläubige auf die Vergebung seiner Sünden hoffen (vgl. *Tienderhande*, *f.* 110rb-110va). Die

Aufzählung der täglichen Sünden.[342] Da auch hier die Beschränkung zutrifft, dass die mittelalterliche Sündenlehre nicht unmittelbar zur Eschatologie gehört, nur einige Anmerkungen zur theologischen Einordnung der Aussagen Jans van Leeuwen.

Jan van Leeuwen stimmt mit Augustinus und Gregor dem Großen, den beiden Autoritäten für die mittelalterliche Fegefeuerdoktrin, darin überein, dass das Fegefeuer nur von kleineren, alltäglichen Sünden reinigt (vgl. ANGENENDT 2009, S. 706*f*). Dieser Punkt war im dreizehnten Jahrhundert in der Scholastik hinreichend geklärt und eine begriffliche Trennung zwischen tödlichen Sünden, die in die Verdammung führen, und lässlichen Sünden, die die Reinigung im Fegefeuer erforderlich machen, vorgenommen (siehe MORGAN 1990, S. 148). Weniger einfach entwickelte sich die theologische Diskussion zur konzeptionellen Ausfüllung dieses Unterschieds (siehe MORGAN 1990, S. 122, vgl. SCHEFFCZYK 1999b, HÖDL 1999, ANGENENDT 2009, S. 614-622). Im Unterkapitel zur Hölle wurde bereits ausgeführt, dass die Hauptsünden im Spätmittelalter zunehmend als Aufhänger für die Todsünden fungierten und eine begriffliche Unschärfe zwischen den Hauptsünden und den Todsünden bestand. Auch Jan van Leeuwen verwendet beide Bezeichnungen synonym (*seven hovet sonden*, *Bruederscap*, *f.* 206va, *seven dooetsonden*, *Tienderhande*, *f.* 104vb). Letztendlich nennt er als Todsünden die sieben Hauptsünden: Hochmut, Habgier, Neid, Zorn, Völlerei, Wollust und Faulheit (vgl. *Tienderhande*, *f.* 105r-105vb). Jans van Leeuwen Betonung der Beichtpflicht könnte den theologischen Standpunkt reflektieren, dass diejenigen Sünden zu Todsünden werden, die nicht aufrecht bereut und gebeichtet werden. Darauf verweisen Aussagen wie ‚das Ablegen eines Meineides führt zur Verdammung, zumindest aber ins Fegefeuer' (*Dit es allen menschen verboden up doordeel ende up de helle of ten alreminsten up tvaghevier dat wy [...] niets niet zweeren en sullen*, *Tien gheboden*, *f.* 7vb, vgl. über das Fluchen *Tien gheboden*, *f.* 12r, über die Blasphemie *Dboec tien gheboden*, *f.* 3rb).[343] Der Einfluss anderer in der mittelalterlichen Theologie diskutierter Faktoren wie Intention, Umstände, Zustimmung oder Unwissenheit (vgl. BANGE 2007, S. 66*f*) spielt bei Jan van Leeuwen keine Rolle. Das verwundert angesichts des hohen Abstraktionsgrads dieser kaum unmittelbar praktischen theologischen Diskussion kaum. Wichtig erscheint mir, dass Jan van Leeuwen die Graduierung des jenseitigen Strafmaßes überhaupt benennt.

Wichtigkeit der Reue zeigt sich auch in einer anderen Passage, in der Jan van Leeuwen verurteilt, dass viele um die Vergebung ihrer Sünden beten, weil sie Angst vor der Verdammung haben, nicht aus aufrichtiger Reue (vgl. *Bruederscap*, *f.* 242va). Auch Jan van Boendale betont die Wichtigkeit der offiziellen Beichte bei einem Priester (vgl. *Wraken*, III, 12, V. 1631-1636).

[342] Auch Berthold von Regensburg erläutert die lässlichen Sünden nicht und erklärt lieber ausführlich die Todsünden (siehe OECHSLIN WEIBEL 2005, S. 225).

[343] Wir haben oben gesehen, dass Jan van Leeuwen als Gründe für die Verdammung nicht nur die Hauptsünden bespricht, sondern auch Verstöße gegen die Zehn Gebote. Meineide fallen unter das neunte Gebot.

5.5.4 Die Einflussnahme von Kirche und Gläubigen auf die im Fegefeuer befindlichen Seelen

Im Verlauf des Mittelalters entwickelte sich die Vorstellung, dass die Länge des Aufenthalts der Seele im Fegefeuer von zwei Faktoren abhängig ist: Zum einen von der Anzahl der eigenen Vergehen und der kompensierenden eigenen guten Taten und zum anderen von der durch die Kirche vermittelten Hilfe Verwandter und Freunde (siehe GUREVICH 1983, S. 74).[344] Die Möglichkeit, das jenseitige Schicksal der Seelen geliebter Menschen positiv zu beeinflussen, hat maßgeblich zur Popularität und weiteren Ausbildung des Fegefeuergedankens beigetragen. Doch auf welche Art und Weise konnte man den Seelen helfen, ihre Sünden abzubüßen?[345]

Die dem frühen Christentum unbekannte Vorstellung der Gebetshilfe für die so genannten ‚Armen Seelen' entwickelte sich aus dem in 2 Makk 12:43-45 beschriebenen Sühneopfer für die Seelen der gefallenen Soldaten. Sie wurde durch Augustinus gerechtfertigt und Gregor der Große versah sie mit der Angabe von acht oder dreißig Messen mit einer praktischen Richtschnur (siehe ANGENENDT 2009, S. 708).[346] Das Gebet für die Verstorbenen zählte zu den Hauptaufgaben mittelalterlicher Klostergemeinschaften wie Cluny. Dafür geben die langen Listen der Verstorbenen in den so genannten Gedenkbüchern (*libri memoriales*) ein beredtes Zeugnis ab (siehe GUREVICH 1983, S. 73).[347] Ausgehend von Cluny wurde in der ersten Hälfte des elften Jahrhunderts Allerseelen (2. November) als kirchlicher Gedenktag für die Verstorbenen eingeführt (ebd., S. 73).

Ein wichtiger Impuls ging von der Niederschrift des *Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii* aus (siehe oben, S. 91), nach der verstärkt Beschreibungen von Besuchen von Seelen aus dem Fegefeuer an die Lebenden auftraten, die von ihren Strafen erzählen und um Hilfe bitten (siehe GUREVICH 1983, S. 74). Diese Vorstellung hat auch Eingang in den *Sidrac* gefunden (vgl. *Sidrac*, Frage 290, S. 174-176), in dem zu lesen ist, dass die Engel es den Seelen im Fegefeuer manchmal erlauben, sich den Lebenden zu zeigen, entweder um sie um Gebete zu

---

[344] Die Sorge um die Seelen der Verstorbenen ist Teil der mittelalterlichen *memoria*-Kultur. Siehe hierzu die Webseite des Projekts ‚Medieval Memoria Online: Commemoration of the Dead in the Netherlands until 1580' (MeMO) unter: http://memo.hum.uu.nl/index.html (Stand 13.03.2016). 2011 promovierte Bas Diemel über eine Studie zur spätmittelalterlichen *memoria*-Kultur in den Windesheimer Klöstern der südlichen Niederlande (DIEMEL 2011).

[345] Als ‚Arme Seelen' dachte man sich die Seelen im Fegefeuer vor allem deshalb, weil sie nichts mehr zu ihrer eigenen Seligkeit beitragen können, sondern auf die Hilfe anderer angewiesen sind (siehe ANGENENDT 2009, S. 710).

[346] Die entscheidende Passage des Augustinus steht im *Enchiridion*, 110 (zitiert in Übersetzung nach ANGENENDT 2009, S. 708): „Wenn also die Opfer des Altares oder der Almosen für alle verstorbenen Getauften dargebracht werden, so sind sie für die ganz Guten (valde boni) Danksagung, für die nicht ganz Schlechten (non valde mali) Sühne, und für die ganz Schlechten (valde mali) sind sie zwar keine Hilfe für die Verstorbenen (selbst), aber doch irgend ein Trost für die Lebenden. Denen aber, welchen sie nützen, nützen sie entweder in der Weise, daß ihnen volle Verzeihung geschenkt wird oder doch gewiß eine erträglichere Art der Verdammung."

[347] Zu den Gedenkbüchern und mittelalterlichen Gebetsbünden siehe auch ANGENENDT 2009, S. 712.

bitten oder um vom Erfolg dieser Gebete zu berichten, während die Seelen der Verdammten die Hölle niemals verlassen dürfen.[348] Alle Erscheinungen, die vorgeben aus der Hölle gekommen zu sein, seien in Wirklichkeit Teufel, die die Menschen betrügen wollen (ebd.).

Als günstig für die Verkürzung und die Erleichterung der Härte der Strafen für die Seelen im Fegefeuer wurden von kirchlicher Seite Gebete der Lebenden, Almosen und Fasten, vor allem aber das Zelebrieren von Messen angesehen (vgl. Bedas Vision des Drythelm, siehe ANGENENDT 2009, S. 706).[349] Im *Sidrac* und im *Lekenspiegel* wird festgestellt, dass die Lebenden die Länge der Strafen der Seelen der Verstorbenen im Fegefeuer beeinflussen können (vgl. *Sidrac*, Frage 361, S. 202, *Lsp.*, I, 12, V. 59-63).[350] In *Sidrac* wird zusätzlich konkretisiert, dass vor allem Gebete dazu beitragen, die Schmerzen der Seelen im Fegefeuer zu verringern (vgl. *Sidrac*, Frage 392, S. 212).[351] Deshalb solle man die Heiligen im Himmel darum bitten, dass sie bei Christus für die Seelen im Fegefeuer vorsprechen. Daraus entstünde auch ein persönlicher Nutzen, denn die aus dem Fegefeuer befreiten Seelen könnten dann als Fürsprecher der Seelen ihrer Wohltäter auftreten (ebd., ähnl. *Sidrac,* Frage 361, S. 202).[352] Auch Jan van Leeuwen ist von der helfenden Kraft der Gebete der Lebenden überzeugt, sie gehört für ihn zu den unumstößlichen Glaubenswahrheiten: *Bidt voer den armen sondeghen knecht gods oft hi leeft die dit dichte. Ende es hi doot soe helpt hem schiere uten vagheviere. Want ic gheloeve alsoe seker als god es, des dat na deser tijt een vaghevier es. Want die heileghe kerke hevet ghemeyne ontfaen. Gheloves het es wel ghedaen. Amen* (*Sevenderhande*, *f.* 102va-vb).[353] Seine Bekräftigung ‚ja, ich glaube an das Fegefeuer sowie ich auch an Gott glaube, denn die Kirche verkündet es' könnte im Zusammenhang mit zeitgenössischer Kritik am Fegefeuergedanken stehen.[354]

---

[348] Ein Engel wacht über die Reinigung der Seelen in der Vision des Adamnán (ca. 11. Jh.) (siehe MORGAN 1990, S. 153). Einleitend zur irischen Vision des Adamnán siehe MORGAN 1990, S. 211*f.*

[349] Hierbei handelt es sich um eine Übertragung des irdischen kirchlichen Tarifbußsystems auf das Jenseits (siehe ANGENENDT 2009, S. 709*ff*). Im Gegensatz zu Berthold von Regensburg (vgl. OECHSLIN WEIBEL 2005, S. 227*ff*) nennen die untersuchten mittelniederländischen Autoren keine Zahlenwerte. Im mittelniederländischen Korpus werden vor allem Gebete und Almosen genannt.

[350] Die Darstellung im *Lekenspiegel* basiert auf dem *Sidrac* (siehe MAK 1957b, S. 273).

[351] In der gleichen Passage wird auf die Nutzlosigkeit des Betens für Seelen in der Hölle hingewiesen, diese Praxis verstößt außerdem gegen den Willen Gottes.

[352] Siehe OHLER (1990, S. 49): „Insgesamt bedeuten die vielfachen Leistungen zum Heil der Verstorbenen, daß sich Lebende und Verstorbene solidarisch als eine bis ans Ende der Zeiten reichende, wechselseitige Fürbitte leistende Gemeinschaft erfuhren: Die Lebenden gedachten der Verstorbenen, die des Gebetes noch bedurften; die Verstorbenen, die schon unter den Heiligen lebten, flehten an Gottes Thron für die Lebenden." Vgl. *Sidrac*, Frage 287, S. 174, *Sidrac*, Frage 364, S. 203, *Sacramenteliken etene*, *f.* 145va, zu den Heiligen als Fürsprecher der Menschen im Himmel.

[353] An anderer Stelle schreibt Jan van Leeuwen allgemein, dass die Seelen unterschiedlich lang im Fegefeuer verbleiben (vgl. *Sacramenteliken etene*, *f.* 142ra).

[354] Siehe DINZELBACHER 1999a, S. 91*f*, zur allgemeinen Kritik am Fegefeuer bis zur Reformation. Siehe ANGENENDT 2009, S. 710*f*, zur Kritik am Fegefeuer in der Mystik, besonders bei Heinrich Seuse.

Auch Almosen und Stiftungen für das Seelenheil zu Lebzeiten werden im mittelniederländischen Korpus als nützlich betrachtet, wobei zu Lebzeiten verrichtete gute Werke als am wirksamsten eingeschätzt werden.[355] So lesen wir im *Sidrac*, dass zu Lebzeiten verrichtete gute Werke wirksamer sind als jede nachträgliche Fürbitte, ja, dass jedes noch so kleine Almosen eines Christen die Schmerzen seiner Seele im Jenseits erleichtert, wenn er sich des Weiteren von Sünden fernhält (vgl. *Sidrac*, Frage 276, S. 169). Ähnlich heißt es bei Jan van Leeuwen, dass selbst das Geben von Almosen aus ungerechtfertigt erwirtschaftetem Profit einen positiven Einfluss auf den Verbleib der Seele im Fegefeuer habe, weil sich die Armen in ihren Gebeten an den Spender erinnern würden, und dass ein mit warmer Hand gegebener Pfennig zu Ehren Gottes mehr wert sei als die Stiftung von tausend Pfund für das eigene Seelenheil nach dem Tod (vgl. *Tien gheboden*, *f.* 39va).[356] Eventuell klingt in diesen Textstellen Kritik am nachträglichen Freikaufen von Sünden durch, die in der Reformation zur vollen Entfaltung kam (vgl. ANGENENDT 2009, S. 711).[357]

Es reicht jedoch nicht aus, Messen für das Seelenheil zu stiften. Die richtige Einstellung der Ausführenden spielt vor allem bei Jan van Boendale eine wichtige Rolle. So betont er im *Lekenspiegel* die Wichtigkeit der richtigen inneren Einstellung bei denjenigen, die für die ‚Armen Seelen' Messen lesen lassen, für sie beten oder Almosen geben (vgl. *Lsp.*, I, 12, V. 59-66). In einem ähnlichen Zusammenhang steht ein Exempel aus *Wraken*, in dem zum einen darauf hingewiesen wird, sein Testament zu Lebzeiten zu regeln, und zum anderen Nachkommen beziehungsweise professionelle Testamentsvollstrecker dazu ermahnt werden, die Wünsche der Verstorbenen getreu zu befolgen (vgl. das Kapitel *Datmen testament ghetruwelijc volbringhen sal. Een exempel daer af*, *Wraken*, III, 5).[358] Letztere Ermahnung könnte im Zusammenhang damit stehen, dass Erben, die als Almosen gedachte Vermögenswerte nicht heraus-

---

[355] Die auch in laikalen Kreisen ansteigende Zahl der Testamentlegungen scheint im Zusammenhang damit zu stehen, dass man Stiftungen für das Seelenheil einen positiven Einfluss auf das jenseitige Schicksal der Seele nachsagte (siehe OHLER 1990, S. 45-49).

[356] Man glaubte, dass das Gebet der Schwachen in Gottes Ohren besonders wirksam ist (siehe OHLER 1990, S. 48).

[357] Vgl. die so genannten Alberti-Sprüche (zitiert nach ANGENENDT 2009, S. 711): „„,Gib mir einen Denar, solange du lebst, und es ist mir lieber und dir nützlicher, als wenn du mir nach deinem Tod einen goldenen Berg gibst"; „Den Schlaf für eine Stunde zu unterbrechen und mit mir zu wachen, ist mir lieber und dir nützlicher, als wenn nach deinem Tod zwölf Ritter auf deinem Grab das Kreuz nehmen und für deine Sünden nach Jerusalem gehen"; „Wenn du im Gebet etwas von mir erbitten willst – du magst es für dich oder für einen anderen tun –, ist es mir das lieber und dir nützlicher, als wenn meine Mutter und alle Heiligen, die es seit Adam gegeben hat und bis zum Ende geben wird, für dich nach dem Tode beten.""

[358] Das Exempel handelt von einem Kreuzritter, der verfügt, dass nach seinem Tod der Erlös des Verkaufs seines Pferdes für sein Seelenheil gestiftet werden soll. Sein Neffe behält das Pferd jedoch für sich, wofür er mit dem frühzeitigen Tod gestraft wird. In der Moral wird davor gewarnt, durch die Missachtung des letzten Willens eines Menschen die Rache Gottes über sich und seine Kinder zu rufen, außerdem käme es auch vor, dass sich der Geist des Toten an säumigen Lebenden rächt. Das Exempel könnte ein Hinweis auf den Fegefeuergedanken sein, auch wenn der Begriff selbst in *Wraken* nicht fällt. Da man den Himmel nicht kaufen kann, kann der Jenseitsort, auf den der Ritter Einfluss nehmen möchte, nur das Fegefeuer sein. Es ist ungeklärt, auf welche Quelle für dieses Exempel mit *Innocentius scrijft harde wale / In sinen boeken ystoriale* (*Wraken*, III, 5, V. 1*f*) verwiesen wird.

gaben, die Exkommunikation drohte (siehe OHLER 1990, S. 39-49, vgl. ANGENENDT 2009, S. 713-716). Die Testamentspflicht und die Wichtigkeit der Testamentsvollstreckung wurden bei den lateinunkundigen Laien durch Predigt und Exempelsammlungen verbreitet (siehe OHLER 1990, S. 43*f*). An anderer Stelle zählt Jan van Boendale Gebete für die Toten zu den elementaren Bestandteilen der täglichen Glaubensübungen und zu den Zeichen der Dankbarkeit gegenüber Wohltätern (vgl. *Lsp.*, III, 112, V. 123-138).

Es sind nicht nur die Lebenden im Allgemeinen dazu angehalten, für die Toten zu beten. Explizit werden im *Lekenspiegel* Gebete für die Lebenden und die Toten zu den wichtigsten Aufgaben der Geistlichen gezählt (vgl. *Lsp.*, I, 39, V. 71*f*). Im Gegensatz zu Jan van Boendale, der sich zu finanziellen Aspekten nicht äußerst, verurteilt Jan van Leeuwen nachdrücklich Geistliche, die sich besonders intensiv darum bemühen, die Seelen ihrer früheren Wohltäter – ungeachtet der von ihnen begangenen Vergehen – aus dem Fegefeuer zu erlösen (vgl. *Ghetuge*, *f.* 168va-vb). Er verurteilt die Praxis, Bettelbrüdern und verdorbenen Bischöfen oder Prälaten Geld zu geben, die dann die Vergebung der Sünden vortäuschen, da hier die aufrechte Reue fehlt (ebd.).[359] Für Jan van Leeuwen zählt die käufliche Vergebung der Sünden zu den Hauptsünden dieser Geistlichen. Sie wiegt besonders schwer, weil sie nicht nur die Geistlichen, sondern auch die ahnungslosen Laien in die Hölle stürzt (vgl. *Tienderhande*, *f.* 131va-vb, *Seven teekene*, *f.* 59va). Mit harten Worten verurteilt er die anscheinend weit verbreitete Praxis des käuflichen Erwerbs des Seelenheils, für die er besonders die Bettelorden in der Verantwortung sieht.[360]

Zwischenbilanz

Im mittelniederländischen Korpus bewegen sich die Vorstellungen des Fegefeuers im Rahmen der offiziellen Doktrin. Eine Ausnahme bildet der *Lekenspiegel*, in den zwei über Jenseitsvisionen vermittelte Elemente aus dem mittelalterlichen Volksglauben Eingang gefunden haben. Bezeichnenderweise greift Jan van Boendale im *Lekenspiegel* gerade bei der Behandlung des Fegefeuers auf zwei der im Mittelalter populärsten Jenseitsvisionen, die *Visio Tnugdali* und den *Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii*, zurück, um ihnen Angaben zu in der offiziellen Theologie stiefmütterlich behandelten Themen zu entlehnen, nämlich den Strafen der Seele im

[359] Diese Praxis verurteilt auch Lodewijk van Velthem bei Bettelorden (vgl. *SH* V, VII, 19). Der Nachdruck auf die persönliche Einstellung könnte der allgemeinen Tendenz zur Verinnerlichung und Personalisierung der Moral im Zuge des zwölften Jahrhunderts geschuldet sein, die auch zur Ablösung der öffentlichen Beichte durch die jährliche private Beichte beim IV. Laterankonzil (1215) führte (siehe GUREVICH 1983, S. 74, OECHSLIN WEIBEL 2005, S. 225).

[360] Wahrscheinlich hat er damit durchaus Recht. Die Dominikaner und Franziskaner hatten eine besondere Stellung im Totenwesen und wussten diese zu versilbern (siehe OECHSLIN WEIBEL 2005, S. 226). Nicht umsonst verurteilt Berthold von Regensburg, der selbst Angehöriger der Franziskaner war, den käuflichen Erwerb des Seelenheils mit unrechtem Gut und betont, „dass Gott ein „Vater unser“ eines gerechten Mannes mehr Wert sei, als dass ihm einer, der im Stande der Todsünde lebt, ein Spital oder ein Kloster stifte“ (OECHSLIN WEIBEL 2005, S. 227).

Fegefeuer und seinem genauen Ort (vgl. *Lsp.*, I, 12). Der *Visio Tnugdali* entlehnt Jan van Boendale körperliche Marterstrafen der Seelen im Fegefeuer, wie Sieden, Braten und Kochen, die in dem Sinn als volkstümlich zu bezeichnen sind, als dass sie in der Theologie, die nur die Strafe des Feuers und den Schmerz der Trennung von Gott kennt, nicht zu den Strafen des Fegefeuers zählen. Damit beschreibt er nicht nur das Leiden der Seelen im Fegefeuer plastischer, sondern rückt das Fegefeuer auch näher an die Hölle. Er geht jedoch zu wenig auf die Strafen ein, als dass sie bedrohlich wirken. Auf der Grundlage des *Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii* verortet Jan van Boendale das Fegefeuer überirdisch, während es von den mittelalterlichen Theologen unterirdisch vermutet wurde, soweit sie sich diesbezüglich äußerten. Die Behandlung des Fegefeuers in den Traktaten Jans van Leeuwen ist theologisch reflektierter als im *Sidrac* und im *Lekenspiegel*. Jan van Leeuwen ist auch mit theologischen Aspekten des Fegefeuers jenseits des Volksglaubens vertraut. So geht er zum Beispiel auf den Unterschied zwischen lässlichen und tödlichen Sünden ein. Er erwähnt das Fegefeuer mehrmals, um seinen Moralisierungen Nachdruck zu verleihen, das Einflößen von Angst scheint dabei jedoch nicht im Vordergrund zu stehen.

Insgesamt spielt das Fegefeuer im mittelniederländischen Korpus im Vergleich zu Himmel und Hölle und dem Ablauf der Endzeit eine untergeordnete Rolle. In den Texten, in denen es behandelt wird – im *Sidrac*, *Lekenspiegel* und in einigen Traktaten Jans van Leeuwen – sind die Ausführungen vergleichsweise kurz und enthalten nur wenige konkrete Angaben zum Ort und Aussehen, den Themengebieten, zu denen sich auch die Theologen recht bedeckt hielten. Dieses Ergebnis scheint in zwei Hinsichten bemerkenswert. Zum einen steht es im Kontrast zum großen Forschungsinteresse am mittelalterlichen Fegefeuergedanken, zum anderen scheint es dem Fakt zu widersprechen, dass es zur Zeit der Entstehung des Korpus fest in der Doktrin verankert war. Das Ergebnis ist jedoch weniger überraschend, wenn man die Perspektive, aus denen die untersuchten Texte entstanden sind, bedenkt. Das Fegefeuer gehört nicht zu den Vier Letzten Dingen, da es am Ende der Zeiten aufhört zu existieren. Damit hat es in Betrachtungen des eschatologischen Schicksals der Menschheit aus der Perspektive des Jüngsten Gerichts – wie in *Teesteye*, *Wraken* und der Fünften Partie – keinen Platz.[361] Auch in den moralisch-ethisch gefärbten enzyklopädischen Texten wie dem *Sidrac* und dem *Lekenspiegel* spielt es als eschatologische Zwischenstation in den Moralisierungen keine Rolle, wird der Vollständigkeit halber aber behandelt und seine Glaubenswahrheit nicht in Frage gestellt.[362] Dafür gibt es auch keinen Anlass, da das Fegefeuer in der Vorstellung der Laien fest verankert war.

[361] Vgl. MORMANDO (1999, S. 118) zum Fegefeuer im Oeuvre des berühmten franziskanischen Volkspredigers Bernadino de Siena: „Purgatory does not figure among the ‚last things‘ of Bernadino's „De novissima“ sermons because for the souls therein it is not the ‚last thing‘: it too shall pass away with the passing of this world, the Second Coming of Christ, and the Final or Universal Judgement. In Christian eschatology, the world ends not with a ‚whimper‘ but with a ‚bang‘, as described by Matthew 24-25 and the Book of Revelation.“ Siehe auch (ebd., S. 116): „[...] Bernadino [...] never mentions purgatory in any of his sermons on death and judgement. Instead, he devotes two seperate Latin treatises to the subject, one a defense of the existence of purgatory and another on the state of the souls therein.“

Da die allgemeine Vertrautheit mit den wichtigsten Punkten vorausgesetzt werden konnte, reichen kurze Verweise auf seine Existenz aus. Es spricht für Jan van Boendale und Jan van Leeuwen, dass sie bezüglich des Fegefeuers unorthodoxe volkstümliche Elemente aus den Jenseitsvisionen mehr oder weniger ignorieren. Ich würde dies durchaus als Zeichen der Modernität ihres eschatologischen Diskurses werten.[363]

Schlussfolgerungen

Die Analyse der Behandlung der individuellen Eschata – Tod, Individualgericht, Himmel, Hölle und Fegefeuer – im mittelniederländischen Korpus zeigt auf der einen Seite große Unterschiede, was die behandelten Eschata, den Umfang der Betrachtung der Einzeleschata und die Quellenauswahl betrifft. Diese Diversität ist in erster Linie dadurch zu erklären, dass die Texte unterschiedlichen Genres zugehören, mit anderen Worten, die Autoren behandeln die dem Anliegen des jeweiligen Textes dienlichen Punkte.

Die überwiegend moralisch-ethischen Texte, wie *Wraken* und *Teesteye*, behandeln viel weniger Details als Texte mit einem stärkeren katechetischen Charakter. In einem stark moralisch-ethischen Text bilden Himmel und Hölle die Verlängerung der irdischen Perspektive, denn auf diese eschatologischen Endstationen soll das gesamte irdische Handeln ausgerichtet werden. Hieraus erklärt sich auch das geringe Interesse am Fegefeuer in diesen Texten. Auf der anderen Seite weisen die Darstellungen viele Übereinstimmungen auf, was darauf hinweist, dass die Individualeschatologie viel weniger regionalspezifisch und über größere Zeiträume und geografische Räume gültig ist als die Universaleschatologie. Es fällt auf, dass im mittelniederländischen Korpus die Bibel im Allgemeinen und die Johannesoffenbarung im Besonderen eine viel wichtigere Referenz für die Individual- als für die Universaleschatologie sind. Dazu kommt, dass trotz teilweise kontroverser Diskussionen bestimmter individualeschatologischer Aspekte in der Scholastik die Autoren des Korpus zum großen Teil in der

---

[362] Berthold von Regensburg behandelt das Fegefeuer ebenfalls in seinen deutschen Predigten. Auch ihn scheinen nicht so sehr die jenseitigen Aspekte des Fegefeuers zu interessieren, sondern seine Bedeutung für das Diesseits, das heißt der Unterschied zwischen lässlichen und tödlichen Sünden oder die Hilfe für die ‚Armen Seelen' im Fegefeuer (vgl. OECHSLIN WEIBEL 2005, S. 221).

[363] Vgl. MORGAN (1990, S. 149): „The emphasis was, however, very different: whereas the theologians were concerned primarily with abstract questions such as the nature of the purgatorial fire and which sins could be purged and which not, the visionaries and their redactors scarcely enter into such matters, preferring instead to concentrate on the description of the state or the realm itself."

Tradition des Augustinus und Gregors des Großen schreiben, und außerdem dem *Elucidarum* eine wichtige Rolle für die popularisierende Vermittlung der wichtigsten Glaubenswahrheiten zukommt.

Wenn zur moralischen Instruktion katechetische Aspekte treten, also die Vermittlung christlicher Glaubenswahrheiten in einer dem Verständnis von Laien angemessenen Verpackung, wie im *Sidrac* und im *Lekenspiegel*, führt dies zu einer Erweiterung der eschatologischen Perspektive (vgl. BANGE 2007, S. 183-190). Besonders im Fall des *Lekenspiegel* ist die Auswahl der Materie stark vom intendierten Publikum, einer laikalen Elite, geprägt. Dies zeigt die Thematisierung dieses Aspekts durch Jan van Boendale selbst und verschiedene Zusätze im Vergleich zum *Sidrac* in individualeschatologischen Passagen. Besonders bei Jan van Boendale fällt auf, dass er – obwohl er Endzeitprophezeiungen großes Interesse entgegenbringt und sie teilweise integral in seine Werke aufnimmt – den im Mittelalter nicht weniger populären Jenseitsvisionen eine viel geringere Rolle beimisst.

Eine Ausnahmeposition hat der eschatologische Epilog der Fünften Partie aufgrund seiner Vorlage, dem scholastisch geprägten *Speculum Historiale*. Dadurch haben die Ausführungen Lodewijks van Velthem im Vergleich zu Jan van Boendale, der hauptsächlich auf populärtheologische Quellen zurückgreift, einen viel stärkeren theologischen Gehalt. Es fällt jedoch auf, dass Lodewijk van Velthem bei der Übersetzung der Kapitel zum Himmel und zur Hölle zunehmend kürzend vorgegangen ist, während er die Vorzeit des Jüngsten Gerichts relativ textnah übersetzt hat und ein ganzes Buch mit Endzeitprophezeiungen hinzugefügt hat. Dazu kommt, dass Lodewijk van Velthem anscheinend den Ausführungen Vinzenz' von Beauvais zur Theologie des Himmels und der Hölle nicht immer folgen konnte.

Trotz seines niedrigen formellen Bildungsgrades geht Jan van Leeuwen am selbständigsten auf die verschiedenen theologischen Aspekte der individuellen Eschata ein. Bezüge auf individualeschatologische Aspekte durchziehen sein gesamtes Oeuvre. Obwohl er drei Jenseitsorte unterscheidet, stehen in den meisten seiner Moralisierungen nur der Himmel und die Hölle im Mittelpunkt. Ähnlich wie in den Texten Jans van Boendale steht bei ihm nicht eschatologisches Faktenwissen im Vordergrund, sondern zu vermitteln, was man im Diesseits machen muss, um am Ende auf der richtigen Seite zu stehen. Letztendlich gibt es nur zwei Bestimmungen, auf die man sein ganzes Leben ausrichten muss: Himmel oder Hölle (vgl. *Seven teekene*, *f.* 65va). Bei Jan van Leeuwen steht – ganz im Sinne der augustinischen Theologie – die Sorge um das individuelle Seelenheil im Mittelpunkt, nicht die Chronologie der Endzeit oder die Kosmologie. Als besonders fruchtbar für die Analyse erwies sich der Vergleich mit der Behandlung der individuellen Eschata in den deutschen Predigten des franziskanischen Volkspredigers Berthold von Regensburg. Die Parallelen in der Ausarbeitung der individuellen Eschata könnten darauf hinweisen, dass Berthold von Regensburg und Jan van Leeuwen, auch wenn zwischen ihnen einige Zeit verstrichen war, auf einen gemeinsamen augustinisch-orthodox geprägten eschatologischen „Bildungskanon" zurückgreifen. Natürlich ist die Ausarbeitung bei Berthold viel systematischer und konsequenter, was nicht zuletzt

daran liegt, dass Berthold gebildeter war. Dennoch zeigen Jans van Leeuwen theologisch fundierte Aussagen zu den individuellen Eschata, dass die Schublade ‚ungeschulter Laienbruder' seinen intellektuellen Leistungen Unrecht tut.[364]

Im Korpus besteht eine starke Tendenz zur Verbindung individualeschatologischer Aspekte mit moralisch-ethischen Aspekten des täglichen Lebens. Das Jenseits ist stark mit dem Diesseits und dem Leben in einer Gemeinschaft verbunden. Die Didaxe beschränkt sich nicht auf die Kontrastierung der Schrecken der Hölle mit den Freuden der himmlischen Seligkeit, es werden konkret sowohl meidenswerte als auch wünschenswerte Verhaltensweisen behandelt, wobei als Anknüpfungspunkt Konzepte wie die sieben Hauptsünden, die Werke der Barmherzigkeit und die Zehn Gebote dienen. Die Sünden- und Tugendkataloge haben in den Texten sehr unterschiedliche Anteile und sind oft recht unsystematisch ausgeführt. Es hat den Anschein, dass der Bezug zum täglichen Leben der Leser und die Möglichkeit zur Anknüpfung von Moralisierung stärker im Vordergrund steht als katechetisches Interesse. Besonderen Wert schreiben die Autoren dem Geben von Almosen zu, eine in einer mittelalterlichen städtischen Gemeinschaft auf der Realität beruhende Anforderung, da stets mehr Menschen aufgrund der politischen und ökonomischen Wirren auf Unterstützung angewiesen waren.

Die grundlegende Aussage der Texte des mittelniederländischen Korpus ist, dass ein guter Christ das individuelle Urteil (und in der Verlängerung das universale Urteil) nicht zu fürchten braucht. Die Entscheidung steht jedem Christen aufgrund des freien Willens frei: Belohnung mit dem Himmelreich für irdische Mühen und Entbehrungen, oder die ewige Verdammung als „Lohn" für das Wählen des leichteren Weges der irdischen Freuden. In diesem Punkt sind die Texte durchaus modern: Auch Laien haben die Chance, das Himmelreich zu gewinnen, mönchische Askese und die Abkehr von der Welt werden weder als Voraussetzung noch als Garant für das Seelenheil betrachtet.

[364] Vgl. DESPLENTER (2010) bezüglich der Behandlung der Zehn Gebote in den Traktaten Jans van Leeuwen.

Kapitel 6
Universaleschatologie

Danach wird das Zeichen des Menschensohnes am Himmel erscheinen; dann werden alle Völker der Erde jammern und klagen und sie werden den Menschensohn mit großer Macht und Herrlichkeit auf den Wolken des Himmels kommen sehen. (Mt 24:30)

In diesem Kapitel werden die universalen Eschata behandelt, das heißt die Zeit unmittelbar vor dem Jüngsten Gericht, das Jüngste Gericht selbst und sein Ergebnis. In Kapitel 5.2.2 wurde bereits ausgeführt, dass sich in der christlichen Theologie des Mittelalters zunehmend ein Unterschied zwischen dem allgemeinen Gericht über die Menschheit am Jüngsten Tag, dem Jüngsten Gericht, und dem besonderen Gericht über die Seele jedes Einzelnen unmittelbar nach dem Tod, dem Individualgericht, herauskristallisierte. Im Gegensatz zum besonderen Gericht, bei dem jedes Individuum sofort seinen Lohn oder seine (im Fall des Fegefeuers vorläufige) Strafe erhält, ist das allgemeine Gericht der abschließende und kollektive Gerichtsmoment am Ende der Zeiten, der von der vollständigen Veränderung beziehungsweise Vollendung der Welt gefolgt sein wird (und nach dem das Fegefeuer aufhört zu existieren).[1]

Die Menschen des Mittelalters waren fest davon überzeugt, dass sich der Beginn der Endzeit durch Vorzeichen ankündigen würde (siehe EMMERSON 1981, S. 83-89, vgl. ELIGH 1996, S. 226-239). Da das Erscheinen des Antichrist in der mittelalterlichen Tradition aufgrund der biblischen Exegese als ein unumstößliches Zeichen des Anfangs der Endzeit

[1] Als scholastisches Standardwerk zu den Letzten Dingen gelten die *Sentenzen* des Petrus Lombardus, abweichende Gedankengänge finden sich insbesondere bei Thomas von Aquin (siehe MCGINN 2000b, S. 388). Populärtheologische Vorstellungen enthalten u. a. der dritte Teil des *Elucidarium* des Honorius Augustodunensis und die *Legenda Aurea* des Jacobus de Voragine, zwei im Mittelalter weit verbreitete Texte (siehe SCHEFFCZYK 1999a, Sp. 1328).

betrachtet wurde (vgl. 1 Joh 2, 2 Thess 2:3), wurden die Vorzeichen des Antichrist meist mit den Vorzeichen der Endzeit gleichgesetzt – so auch in einigen Texten des untersuchten Korpus. Für diese Vorzeichen entwickelten sich weder eine feststehende Chronologie noch bestimmte Standardinhalte (siehe EMMERSON 1981, S. 83*f*). Keineswegs sollten die Vorzeichen der Endzeit mit der relativ stabilen Tradition der so genannten Fünfzehn Zeichen des Gerichts verwechselt werden, die chronologisch einen anderen Platz einnehmen, da sie erst nach dem Auftreten des Antichrist stattfinden und in den meisten mittelalterlichen Texten separat behandelt werden (siehe EMMERSON 1981, S. 83, siehe unten, Kapitel 6.5.4).

Eine wichtige Quelle für die Vorzeichen der Endzeit war die so genannte Endzeitrede Christi (Mt 24:1-25:46) (siehe EMMERSON 1981, S. 84). Zu den von Christus genannten Vorzeichen gehören: das Auftreten falscher Messiasse und Propheten, Kriege und Kriegsgerüchte, Hungersnöte, Erdbeben, die Unterdrückung und Ermordung der Christen, das Nachlassen des Glaubens sowie das Erkalten der Liebe. Zusammen mit den in den apostolischen Briefen im NT genannten Zeichen kristallisierten sich in der Dogmatik folgende Vorzeichen heraus: die Verkündigung der Evangelien auf der ganzen Welt, die Bekehrung der Juden, der Abfall vom Glauben, das Auftreten des Antichrist und schwere Bedrängnisse, wie Kriege, Naturkatastrophen, Hungersnöte und die Verfolgung der Christen (siehe OTT 2005, S. 656-658).

In mittelalterlichen Texten sind die biblischen Vorzeichen, die eigentlich die Ankunft Christi zum Jüngsten Gericht ankündigen, vor allem das Erkalten der Liebe, auch populär als Vorzeichen der Geburt des Antichrist oder des Anfangs seiner Herrschaft (siehe EMMERSON 1981, S. 84). Besonders das Erkalten der Liebe (vgl. Mt 24:12, 2 Thess 2:3) durch den allgemeinen Verfall der Moral und des Glaubens tritt häufig polemisch zugespitzt auf den innerkirchlichen Verfall, wie zum Beispiel durch unwürdige kirchliche Amtsinhaber, oder im Rahmen kritischer Auseinandersetzungen mit den Bettelorden, als Vorzeichen des Antichrist auf (ebd.). Ähnlich populär sind Naturkatastrophen (vgl. Mt 24:9), die den moralischen Verfall – die Störung der göttlichen Ordnung – widerspiegeln (ebd., vgl. ELIGH 1996, S. 229). Denn laut Augustinus ist jede Störung der göttlichen Ordnung und Harmonie ein Werk des Teufels (*discordia Diaboli*) gegen den Frieden Gottes (*pax Dei*) (siehe ELIGH 1996, S. 229). Oft genannt werden auch die Vorzeichen der Endzeit aus dem Kommentar zu Ijob (41:13) von Papst Gregor dem Großen: In der Endzeit werden der Kirche die Tugend genommen und die Gabe der Prophezeiung, die freiwillige Enthaltung und die Wunder verschwinden (siehe ELIGH 1996, S. 33*f*).

Nicht alle in der mittelalterlichen Literatur beschriebenen Vorzeichen der Endzeit haben jedoch eine starke biblische Grundlage. In vielen populärtheologischen Werken wird das Auftreten eschatologischer Völker, teilweise identifiziert als Gog und Magog (vgl. Offb 20:8), oder das Auftreten eines letzten irdischen Friedensherrschers, des so genannten Endkaisers, als Vorzeichen der Endzeit beschrieben (siehe unten, Kapitel 6.2 und Kapitel 6.3). Genauso

verbreitet ist der Untergang des römisch-deutschen Reiches beziehungsweise der Verfall seiner Macht als Vorzeichen der Endzeit.[2] Dieses Motiv basiert auf der Exegese des Kirchenvaters Hieronymus. In seinem Kommentar zum Buch Daniel legt Hieronymus den Traum Nebukadnezars von den vier Tieren (Dan 7) in die Richtung aus, dass das römische Reich das letzte von vier Weltreichen ist (siehe MÖHRING 2000, S. 17). Des Weiteren legt Hieronymus 2 Thess 2:6-8 so aus, dass einzig das Fortbestehen des Römischen Reiches die Herrschaft des Antichrist und das Weltende hinauszögert (ebd.).[3] Auch der Untergang des Weströmischen Reiches im fünften Jahrhundert tat dieser Vorstellung keinen Abbruch. Sie wurde immer wieder den historischen Gegebenheiten angepasst. Als Römisches Reich, beziehungsweise Rom, werden im Verlauf des Mittelalters verschiedene Reiche identifiziert, zum Beispiel das Ost- oder Weströmische Reich, das Reich der Franken, das römisch-deutsche Kaiserreich, aber auch die Römische Kirche oder eine Kombination von weltlicher und kirchlicher Macht (siehe MÖHRING 2000, S. 17-32, vgl. ELIGH 1996, S. 28).[4]

Um die universaleschatologischen Vorstellungen im mittelniederländischen Korpus im mittelalterlichen eschatologischen Diskurs zu verorten, werden in den folgenden Unterkapiteln – ähnlich der Vorgehensweise im vorhergehenden Kapitel zur Individualeschatologie – immer wieder Bezüge zu allgemeinen theologischen Entwicklungen und zu anderen volkssprachlichen Autoren und Werken hergestellt sowie danach getrachtet, Quellen (vgl. oben, Kapitel 3) für die im Korpus auftretenden spezifischen Vorstellungen aufzuzeigen. Die den einzelnen Themengebieten vorangestellten Einführungen dienen als erste Orientierung, erheben aber keinen Anspruch auf theologisch erschöpfende Vollständigkeit. Im ersten Unterkapitel wird zunächst ein Überblick über die im mittelniederländischen Korpus auftretenden Vorzeichen der Endzeit gegeben, bevor gesondert auf die beliebtesten Motive, sowie die weiteren universalen Eschata, eingegangen wird.

[2] Dieses Motiv ist sehr alt. In einigen Fällen, wie in *De Ortu et Tempore Antichristi*, treten Gog und Magog nicht auf, wohl aber das Motiv des Untergangs des Römischen Reiches (siehe EMMERSON 1981, S. 88).

[3] Auch Augustinus bespricht diese Bibelstelle in *De Civitate Dei* und führt verschiedene Deutungsmöglichkeiten für das Katechon, u. a. auch Rom, an. Er stimmt letztendlich keiner der Deutungen zu und akzeptiert nur, dass dem Jüngsten Gericht der Antichrist vorausgehen wird (siehe FRIED 2001, S. 48). Trotz seiner starken Autorität fand die Deutung Roms als Katechon weiterhin großen Anklang.

[4] Dies erklärt, warum der Untergang des Weströmischen Reiches im Jahr 476 nicht zu einer eschatologischen Massenpanik geführt hat, denn noch bestand das Oströmische Reich (siehe ELIGH 1996, S. 30). Später wurde die Vorstellung des Römischen Reiches auf das Reich der Franken übertragen, sehr prominent in der *Historia Francorum* Gregors von Tours (ebd., S. 34-36). Als beunruhigender und eschatologisch relevanter wurden die Unruhen nach dem Auseinanderfallen des fränkischen Reiches nach dem Tod Karls des Großen empfunden (ebd., S. 42-44). Hingegen hat das Ende des ersten Jahrtausends nach Christus zu weniger apokalyptischen Ängsten geführt, als in der älteren Forschung oft behauptet (ebd., S. 65*f*, vgl. LANDES 2000).

6.1 Die Vorzeichen der Endzeit im mittelniederländischen Korpus: Allgemeine Trends

Am Ende des *Sidrac* wird nach der Geburt und dem Tod Christi zunächst das weitere Schicksal Jerusalems vorhergesagt, wobei die historisch identifizierbaren Ereignisse der *ex eventu*-Prophezeiung nahtlos in eine tatsächliche Prophezeiung übergehen (vgl. *Sidrac*, Frage 396-400, S. 213-218, zum Prinzip der *ex-eventu*-Prophezeiung siehe oben, Kapitel 3.4). Es wird prophezeit, dass die lateinischen Christen das Heilige Land und den Nahen Osten in einer Reihe von Kämpfen gegen verschiedene eschatologische Völker unterwerfen und einen der ihren zum Herrscher (Endkaiser) wählen werden, während dessen Herrschaft der Antichrist geboren wird. Hierauf folgt eine kurze Ausführung zu Herkunft, Geburt, Herrschaft und Tod des Antichrist (vgl. *Sidrac*, Frage 401, S. 219*f*). Neben den Kämpfen mit den eschatologischen Völkern wird im *Sidrac* die Herrschaft des Antichrist durch verschiedene andere Zeichen (mndl. *lictekene*) angekündigt:

> Desen tijt geloven wy dat sal sijn na der geboerte des valsch propheten Antkerst sone des duvels. / Na desen tijt selen vele steden versincken ende vele berge selen slechten ende vele lande selen verbranden ende versincken. Ende dit selen die lictekene sijn vander comst des valschen propheten (*Sidrac*, Frage 400, S. 214-218).

Die Zeichen ähneln den in Mt 24 genannten Naturkatastrophen, werden aber relativ knapp abgehandelt. Der Schwerpunkt der Endzeitprophezeiung liegt im *Sidrac* auf den Kämpfen mit den eschatologischen Völkern, denen viel mehr Raum gewidmet ist als dem Antichrist.

Im universaleschatologischen vierten Buch des *Lekenspiegel* beruht die Beschreibung der unmittelbar der Herrschaft des Antichrist vorangehenden Ereignisse auf zwei Quellen: dem *Sidrac* und dem *Pseudo-Methodius* (vgl. *Lsp.*, IV, 139-143). Der Ablauf der Endzeit folgt zunächst der soeben beschriebenen Darstellung im *Sidrac*, das heißt, es werden Kampfhandlungen im Heiligen Land zwischen lateinischen Christen und eschatologischen Völkern beschrieben sowie ein mächtiger Herrscher der Lateiner. Wie im *Sidrac* wird die Geburt des Antichrist explizit durch Naturkatastrophen wie eine große Flut, Erdbeben und schwere Brände (vgl. *Lsp.*, IV, 142, V. 79-98) sowie andere wundersame Ereignisse (*Ende menech ander wonder met / Dat hier niene werdt gheset*, *Lsp.*, IV, 142, V. 91*f*) angekündigt (vgl. Mt 24).[5] Interessanterweise versucht Jan van Boendale im *Lekenspiegel* eine Synthese aus den in den Details des Ablaufs voneinander abweichenden apokryphen Traditionen des *Sidrac* und des *Pseudo-Methodius* herzustellen, indem er schreibt, dass die durch den weisen Sidrac vorhergesagte Periode der

[5] Die Übernatürlichkeit der Naturerscheinungen wird zweimal betont: *groeter wondre*, *Lsp.*, IV, 142, V. 84 und *Dese wondre selen ghescien al / Om dat antkerst comen sal*, *Lsp.*, IV, 142, V. 93*f.*

Ruhe und des Friedens nach der Eroberung des Orients und der Befriedung aller Gebiete für die lateinischen Christen mit der Prophezeiung des heiligen Methodius übereinstimmt:

> Methodosius die heileghe man
> Die martilie om gode ghewan
> Ende bisscop in grieken was
> Maecte een boec daer ic in las
> Der werelt beghin ende hoer inde
> Int welke ic bescreuen vinde
> Ghelijc dat luden sydracs woert
> Dat die latine dats van noert
> Winnen selen herde scone
> Iherusalem ende babylone
> Ende al orienten lant
> Ende alsijt al hebben in hant
> Ende oec bracht ten kerstenhede
> Ende nerghen en hebben onvrede (*Lsp.*, IV, 143, V. 1-14)

Während der Friedensperiode wird es zu einem moralischen Verfall kommen: Die Christen werden sich weltlichen Genüssen hingeben, vor nichts mehr Angst haben und sich miteinander streiten (vgl. *Lsp.*, IV, 143, V. 15-22). Deshalb werden die Christen zum Opfer einer Horde grausamer Juden, die über sie herfallen und großes Unheil bringen werden (vgl. *Lsp.*, IV, 143, V. 23-64). Ein römischer Endkaiser (*roemsche coninc*, *Lsp.*, IV, 143, V. 74) wird die eschatologischen Juden besiegen und zehneinhalb Jahre von Jerusalem aus herrschen, dann wird sich der Antichrist zeigen (vgl. *Lsp.*, IV, 143, V. 65-82).

In *Wraken* wird der *Pseudo-Methodius* nicht mit dem *Sidrac* kombiniert, sondern mit der weit verbreiteten Endzeitprophezeiung aus der *Sibylla Tiburtina* und der weniger bekannten Endzeitprophezeiung *Visio Fratris Johannis*.[6] Da *Wraken* nicht chronologisch aufgebaut ist, werden die Vorzeichen der Endzeit an verschiedenen Stellen behandelt.[7]

In den letzten Kapiteln des ersten Buchs wird ausführlich auf die *Sibylla Tiburtina* eingegangen (vgl. *Wraken*, I, 21-22). In der eigentlichen Endzeitprophezeiung in Kapitel zweiundzwanzig des ersten Buchs von *Wraken* wird jedoch nicht die ganze Liste der dem Antichrist vorgehenden Könige wiedergegeben, sondern konzentriert sich die Darstellung auf den vorletzten und den letzten König. Es wird impliziert, dass die Zeit des vorletzten Königs, dessen Name aktualisierend mit einem ‚E' angedeutet wird, schon angebrochen ist und nur noch die zukünftige Herrschaft des letzten Königs Constans (*Constant*, *Wraken*, I, 22, V. 1979) die Welt vom Antichrist trennt. Die während der Herrschaft des vorletzten Königs statt-

[6] Es ist von der Chronologie der Entstehung von *Lekenspiegel* und *Wraken* her nicht undenkbar, dass Jan van Boendale sich in *Wraken* auf ihm inzwischen neu bekannt gewordene Quellen stützt.

[7] Die längsten universaleschatologischen Blöcke formen *Wraken*, I, 21-22, *Wraken*, II, 1-13, und *Wraken*, III, 9-10.

findenden Ereignisse, wie Kriege und blutige Kämpfe, der Fall Roms, das Anbrechen einer sittenlosen Zeit, der grenzenlose Egoismus der Höhergestellten und das ungestörte Treiben übler Verräter sind somit die Vorzeichen des Antichrist (vgl. *Wraken*, I, 22, V. 1932-1961, ähnlich *Wraken*, II, 8, V. 624-628).

Zu Beginn des zweiten Buchs von *Wraken* (*Wraken*, II, 1-13) wechselt Jan van Boendale von der *Sibylla Tiburtina* zum *Pseudo-Methodius*. Auch die im *Pseudo-Methodius* beschriebenen Endzeitvölker werden als Vorzeichen der Endzeit und Prüfung der Gläubigen betrachtet (vgl. *Wraken*, II, 6, V. 484-512). Hier ist deutlich zu erkennen, welchen hohen Wert Jan van Boendale diesen Vorhersagen zuspricht, denn er betont, dass es für ihre Glaubwürdigkeit spricht, dass sowohl Methodius als auch die Sibylle – obwohl sie fast zweitausend Jahre trennen – prophezeit hätten, dass der Antichrist während der Herrschaft des letzten Königs Constans geboren werden wird (vgl. *Wraken*, II, 12, V. 994-1029). Ein weiteres Vorzeichen der Endzeit in *Wraken* ist die Bekehrung der Juden unmittelbar vor der Geburt des Antichrist (vgl. *Wraken*, II, 2, V. 259-276).

Einen anderen Schwerpunkt hat die im dritten Buch wiedergegebene *Visio Fratris Johannis* (vgl. *Wraken*, III, 9-10). In ihrem Mittelpunkt stehen nicht Kämpfe mit eschatologischen Völkern, sondern Kirchenkritik, und es werden nicht zukünftige weltliche Herrscher, sondern zukünftige Päpste vorhergesagt. Ein wichtiger Aspekt der Kirchenkritik in dieser Prophezeiung ist die Rache der Laien an schlechten Geistlichen, ein wichtiges Thema des zeitgenössischen eschatologischen Diskurses, das wir auch bei Jan van Leeuwen antreffen (siehe weiter unten). Unmittelbar vor der Herrschaft des Antichrist wird eine Blütezeit der Kirche prophezeit, die durch Kriege, Katastrophen, Aufruhr und Streit, das heißt die Vorzeichen des Antichrist, beendet wird. Einen ähnlich kirchenkritischen Unterton hat *Wraken* I, 7-8. Dort werden alle, die sich gegen das römisch-deutsche Kaiserreich stellen, als Boten oder Vorläufer des Antichrist bezeichnet. Jan van Boendale impliziert einen Zusammenhang zwischen seiner eigenen Zeit, in der er die Macht des römisch-deutschen Kaisers durch den Machtanspruch der Kirche – oder genauer des Papsttums – in Frage gestellt sieht, und der Endzeit. Explizit legt er diesen Zusammenhang jedoch erst in *Wraken* II, 3, V. 323-332, wo er den Verfall der Macht des römischen Reiches als Vorzeichen des Antichrist bezeichnet.

Biblisch fundiert sind die weiteren in *Wraken* genannten Vorzeichen, wie der mit dem Auftreten des Antichrist einhergehende allgemeine Verfall des Glaubens (vgl. *Wraken*, II, 3, V. 333-338). In diesem Zusammenhang werden auch im Kapitel *Vander verkeertheyt der werelt* (*Wraken*, II, 5) die Vorzeichen aus Mt 24 diskutiert. Christus selbst habe davor gewarnt, dass sich Völker und Reiche gegeneinander erheben werden, es Erdbeben geben werde, Brüder sich gegeneinander und Kinder gegen ihre Väter wenden werden, Ehre, Gerechtigkeit und Gottesfurcht verloren gehen werden und Arglist und Eigennutz zunehmen werden. Im weiteren Verlauf des Kapitels wird der Verfall der eigenen Zeit beschrieben und Jan van Boendale fragt seine Leser direkt, ob sie seine Meinung teilen, dass sich in diesem Verfall die Vorzeichen der Endzeit erfüllen: *Nu merct ende wilt gomen / Of dese tijt nu es comen* (*Wraken*, II, 5, V. 402*f*). Auch in *Wraken* II, 9 (bes. V. 702-711) werden mit Bezug auf Paulus allgemeiner Abfall vom Glauben, Eigenliebe, Verlust der Gottesfurcht und der Liebe, Hochmut sowie

Verrat als Vorzeichen der Endzeit vorhergesagt (vgl. 2 Thess 2:3). Jan van Boendale ermutigt seine Leser dazu, die Leiden der Endzeit als moralische Prüfung zu betrachten, denn Christus habe denjenigen das Himmelreich versprochen, die in ihrem Leiden standhaft bleiben.

In *Jans Teesteye* kommen die Vorzeichen des Antichrist in einem primär kirchenkritischen Kontext zur Sprache (vgl. *Teest.* 40). Unwürdige hohe kirchliche Amtsinhaber müssen sich vorsehen, denn es sei vorhergesagt, dass sie in der Endzeit eine Periode der Verfolgung durch das Volk erwartet, in der sie sich nicht mehr trauen werden sich zu zeigen: *Aldus hebbic horen lyen / Someghen prophetien* (*Teest.*, 40, V. 3711*f*). Eine derartige Verfolgungsprophezeiung sollte nicht als grundsätzlich subversiv gegen die Kirche gerichtet oder ketzerisch betrachtet werden, da es um Kirchenreform und Kritik an der hohen Geistlichkeit geht, nicht um die Infragestellung der Kirche als Institution an sich, und außerdem nicht nur die Geistlichen bestraft werden (siehe KINABLE 1997, S. 196, Anm. 197).[8] Dies zeigt sich auch in der anschließenden Moralisierung: Alle Menschen müssen sich bessern, da sich diese Prophezeiung sonst erfüllen werde (vgl. *Teest.*, 41, V. 3820-3825). Nachdem sich die hohen Geistlichen gebessert haben, wird ein Kreuzzug ins Heilige Land (*ghemeyne vaert*, *Teest.*, 40, V. 3712) prophezeit, in dem die Christen des Abendlandes die Sarazenen (*Sarrasine*, *Teest.*, 40, V. 3717) besiegen werden und auf den die Ankunft des Antichrist und das Jüngste Gericht folgen. In dieser Passage wird die eschatologische Rolle der Kreuzzüge betont, ohne dass der Ankunft des Antichrist unmittelbare apokalyptische Brisanz zugeschrieben wird. Da zuvor in *Teesteye* das Ausbleiben eines neuen Kreuzzugs als Ursache dafür bezeichnet wurde, dass Gott als Zeichen seines Zornes das westliche Europa mit Fehden zwischen denjenigen, die eigentlich Brüder sein sollten, straft (vgl. *Teest.,* 9, V. 767-777, siehe VAN ANROOIJ 1994b, S. 162), könnte dieses Motiv dem bei Jan van Boendale stark anwesenden Verlangen nach einem neuen Kreuzzug geschuldet sein (siehe unten, Kapitel 7.1).[9]

[8] Über die Quelle dieser Prophezeiung ist nicht viel bekannt. Angesichts des ähnlichen Tones ist eine Beeinflussung durch die soeben im Bezug auf *Wraken* erwähnte *Visio Fratris Johannis* nicht auszuschließen, was aber eine sehr frühe Rezeption bedeuten würde (siehe KINABLE 1997, S. 196, Anm. 197). KINABLE (ebd.) verweist auf Ähnlichkeiten dieser Prophezeiung mit der Hildegard von Bingen zugeschriebenen Prophezeiung in der Fünften Partie (*Ene prophecie vanden leken, hoe si die papen selen dwingen*, *SH* V, VII, 21-25) und ein ähnliches Motiv bei Jan van Leeuwen.

[9] Vgl. hierzu *Van den derden Eduwaert*, einen anderen Text Jans van Boendale, in dem Krisenzustände thematisiert werden, die starke Ähnlichkeiten mit den Vorzeichen des Antichrist aufweisen und auch innerhalb dieses Textes als Endzeitzeichen gewertet werden, das Auftreten des Antichrist selbst aber nicht thematisiert wird. Als Vorzeichen der Endzeit werden – erneut auf der Grundlage der Endzeitrede Christi (Mt 24), die in *Van den derden Eduwaert* (V. 1571) als Quelle angeführt ist – die ganze Erde überziehende Kriege und Feindseligkeiten zwischen Verwandten aller Grade genannt, aber nur auf das Kriegsmotiv weiter eingegangen. Der Leser wird gewarnt, dass sich diese Zeichen momentan erfüllen, weil die Christen in zwei Lager gespalten sind: die Französischsprachigen und die Deutschsprachigen, deshalb werde Gottes Strafe augenblicklich folgen (*Van den derden Eduwaert*, V. 1582-1587). In diesem Text geht es eindeutig nicht um die Übermittlung eschatologischen Wissens, wie zum Beispiel die Vorzeichen der Endzeit, sondern um die konkrete Sinngebung der zeitgenössischen Wirren des Hundertjährigen Krieges als *Teil* der Endzeit (vgl. HEYMANS 1983, S. 63-65).

In der Fünften Partie des *Spiegel Historiael* ist zwischen den Vorzeichen der Endzeit laut den verschiedenen eschatologischen Prophezeiungen im siebten Buch und den eher linearen Ausführungen auf der Grundlage des eschatologischen Epilogs des *Speculum Historiale* zu unterscheiden. Im siebten Buch der Fünften Partie des *Spiegel Historiael* Lodewijks van Velthem kommen im Rahmen der Exegese der verschiedenen Prophezeiungen zunächst unterschiedliche Vorzeichen des Auftretens des Antichrist zur Sprache. So habe Daniel in der Prophezeiung von den vier Tieren (Dan 7) vorhergesagt, dass aus dem einen Horn des vierten Tieres zehn Hörner wachsen werden, das heißt nach dem römischen Endherrscher noch zehn weitere Herrscher folgen werden, die das Reich unter sich aufteilen werden, und dass der Antichrist in der Zeit der zehn Herrscher geboren werde und drei von ihnen besiegen würde (vgl. *SH* V, VII, 5, V. 310-318, ähnl. *SH* V, VII, 5, V. 391-392). Eine weitere Prophezeiung Daniels – die Prophezeiung vom Steinbock und dem Ziegenbock (Dan 8) – wird unter anderem als Bezug auf das Auftreten des Antichrist am Ende der Zeit ausgelegt (vgl. *SH* V, VII, 8, V. 585-588). Auch in den Hildegard von Bingen zugeschriebenen Prophezeiungen im siebten Buch wird zweimal auf das Auftreten des Antichrist angespielt, der chronologische Rahmen dieser Passagen ist jedoch relativ vage (vgl. *SH* V, 14-33). Wir lesen unter anderem, dass Hildegard die Geschichte in fünf Zeitalter eingeteilt habe. Bei dem gegenwärtigen Zeitalter handelt es sich um eine sehr schlechte Zeit für die Kirche und die Gläubigen. Die zukünftigen Prüfungen – nach denen sich der Antichrist endlich offenbaren wird –, würden jedoch noch viel schrecklicher sein (vgl. *SH* V, VII, 14, V. 1160-1165). Auch habe Hildegard eine Zeit prophezeit, in der solche schrecklichen Ketzereien, Bösartigkeiten und andere Übel auftreten werden, dass alle glauben werden, dass die Zeit des Antichrist angebrochen sei (vgl. *SH* V, VII, 29, V. 2132-2139). Diese Zeit scheint noch nicht angebrochen zu sein, zumindest tritt der Antichrist in den Hildegard-Prophezeiungen in der Fünften Partie nicht auf.

Im dritten Kapitel des achten Buchs der Fünften Partie werden auf Grundlage des eschatologischen Epilogs des *Speculum Historiale* sieben Vorzeichen der Endzeit laut der Exegese des Hieronymus ausführlich behandelt: das vermehrte Auftreten von Neid, der Verlust der Treue und der christlichen Liebe (*caritate*) (vgl. *SH* V, VIII, 3, V. 139-142, Zitat V. 141), ‚Übel bringendes Wissen' (*conste quaet*, *SH* V, VIII, 3, V. 143), heftige Unruhen, die Verbreitung der Worte des Teufels anstatt der Evangelien, das Auftreten von Ketzereien und die Entmachtung des Kaisers.[10] Zusätzlich zu diesen eher spirituellen Vorzeichen wird im achten Buch – wie in der lateinischen Vorlage – zusätzlich mit Bezug auf die nicht-biblische prophetische Tradition des *Pseudo-Methodius* das Auftreten des als ‚Kinder Ismaels' (*Ysmaels kinder*,

[10] Es könnte sich bei *conste quaet* um einen Bezug auf schwarze Magie handeln. Laut *MNW* (lemma *quaet*) kann *quaet* auch Dinge und Menschen bezeichnen, die in Verbindung mit dem Teufel stehen.

SH V, VIII, 4, V. 185) bezeichneten eschatologischen Volkes als Vorzeichen des Antichrist relativ ausführlich behandelt, das durch einen *kersten coninc* (*SH* V, VIII, 4, V. 229) besiegt werden wird.[11]

In den Traktaten Jans van Leeuwen spielen die Vorzeichen der Endzeit im Gegensatz zu den bisher behandelten Texten des Korpus eine vergleichsweise geringe Rolle. Die Aufmerksamkeit ist auf die individuellen Eschata gerichtet und in geringerem Umfang auf das Jüngste Gericht, in dessen Zusammenhang jedoch selbst die orthodoxe Tradition der Fünfzehn Zeichen vor dem Jüngsten Gericht nicht erwähnt wird. Im Fall Jans van Leeuwen handelt es sich um eine orthodoxe, augustinisch geprägte Eschatologie, die dadurch gekennzeichnet ist, dass sie außer der allgemeinen Vorstellung im letzten Weltzeitalter zu leben, keine weitere Positionierung der eigenen Zeit im Verhältnis zur Endzeit vornimmt. Dennoch ist es nicht so, dass Jans van Leeuwen Universaleschatologie jeglicher Bezug auf seine eigene Zeit fehlt. Er ist nicht vor der mittelalterlichen Antichristpolemik gefeit und identifiziert Zeitgenossen als Vorläufer des Antichrist. Auch zeigt sich zumindest in einem seiner Traktate, dass er mit Endzeitprophezeiungen vertraut war.

Bei Jan van Leeuwen ist zwar niemals vom Antichrist als letztem Feind der Christen und Vorzeichen des Anbrechens der unmittelbaren Endzeit die Rede, wohl aber finden wir in seinen Traktaten Bezüge auf die Vorstellung des kollektiven Antichrist (*membra Antichrista*). Eine wichtige zeitgenössische Thematik, in deren Zusammenhang in Jans van Leeuwen Traktaten wiederholt der Begriff ‚Antichrist' auftritt, ist die so genannte Häresie des Freien Geistes und die Lehre und Person des deutschen Theologen, Philosophen und Mystikers Eckhart von Hochheim, besser bekannt als Meister Eckhart. Diese Passagen haben in der Forschung schon längere Zeit Aufmerksamkeit erhalten (vgl. u. a. LÜCKER 1950, S. 54-56, RUH 1999, S. 114-117, UBBINK 1978, S. 229-234).[12]

Eine der wichtigsten der gegen Meister Eckhart gerichteten Passagen ist in seinem Traktat *Tien gheboden* unter der Teilüberschrift *Een wederspreken van Eggaertes lere ende een lere teghen die sempele ledecheyt des gheests* (‚Eine Widerlegung von Eckharts Lehre und eine Lehre gegen die einfache Freiheit des Geistes', *f.* 25vb) enthalten. Dort lesen wir:

[11] In der vorliegenden Arbeit wird ausgeführt, dass Lodewijk van Velthem der Endkaiserlegende in der Fünften Partie stärkeres Gewicht als in seiner Quelle verliehen hat (siehe unten, Kapitel 6.3).

[12] Siehe RUH (1999, S. 114): „[...] van Leeuwens Eckhart-Kritik hat einen weiten Kontext, und sie spiegelt nicht nur seine Eckhartkenntnis, sondern diejenige der Groenendaaler Chorherren schlechthin." Siehe UBBINK 1978, S. 230, RUH 1999, S. 114, KIKUCHI 2012 zur Vertrautheit Jans van Leeuwen mit der Lehre Meister Eckharts.

> Siet ende alsulke raserie ende menegherande quade openbare articulen van ongheloeve dier Eggaert wel XXVI openbaer predicte jeghen thof van rome ende jeghen die ghemeyne heyleghe kerke. So was Eggaert een zwaer Antkerst doe hy leefde. Ende noch heeft Eggaert meneghen ongheloeveghen Antkerst achter hem ghelaten ende overmits sine leeringhe ghemaect ende hem doen navolghen ende volghen. Want wilen eer vor Eggaerts tide so en wistemen van desen quaden vrien gheesten noch van dier valscher ledicheit twint noch deel (*Tien gheboden*, *f.* 26va).

Jan van Leeuwen schreibt, dass Meister Eckhart zu Lebzeiten ein großer Antichrist gewesen sei und sechsundzwanzig Artikel gegen die Lehre der Kirche öffentlich gepredigt habe. Viele seien durch Eckharts Lehre zu Antichristen geworden, weil Eckhart als Urheber der Häresie des Freien Geistes und der Lehre von der falschen Ungebundenheit [des Geistes] zu betrachten sei.[13] Auch wenn die letzte Behauptung völlig aus der Luft gegriffen ist (siehe RUH 1999, S. 116, vgl. UBBINK 1978, S. 240), ist es wichtig festzuhalten, dass Jan van Leeuwen Meister Eckhart und die ‚Freien Geister' als Inkarnationen des kollektiven Antichrist betrachtet.[14]

Die von Jan van Leeuwen hier verwendete Bezeichnung ‚Freie Geister' bezieht sich auf eine als Häresie verurteilte mystische Strömung, die ab dem vierzehnten Jahrhundert von kirchlicher Seite verstärkt verfolgt wurde. Bei dieser in der Forschung auch als Brüder und Schwestern des Freien Geistes bezeichneten Strömung handelt es sich nicht um eine klar umrissene Gruppierung oder Sekte, sondern voneinander unabhängige Individuen „who made strange and novel claims about their identity with God, and who may well have thought themselves free of all obligations to the church and even to the moral law" (MCGINN 2005, S. 78, ausführlicher ebd., S. 48-79). Jan van Leeuwen richtet sich auch in anderen Traktaten gegen die ‚Freien Geister': *Dat sijn dese verblinde onverlichte vrie onvri gheeste die nuwelinghe voert comen ende op ghestaen sijn in Lucifers eere als Antkerst voerbode* (*Ongherechticheit*, *f.* 111vb, ähnl. *Dboec tien gheboden*, *f.* 29rb). In diesem Fall bezeichnet er sie jedoch nicht als Inkarnationen des Antichrist, sondern als seine Vorläufer und bringt sie in Zusammenhang mit Luzifer. Die enge Verbindung zwischen Antichrist und Teufel war in der mittelalterlichen Vorstellung weit verbreitet und zeigt sich bei Jan van Leeuwen auch in einer Passage seines berühmten der Lehre

---

[13] Das mittelniederländische Wort *ledicheit* ist mehrdeutig. Ich folge der Übersetzung von RUH (1999, S. 116). In diesem Zusammenhang ist wahrscheinlich die Ungebundenheit des Geistes gemeint (vgl. die Bezeichnung der Strömung als ‚Freie Geister'). Siehe auch *MNW* (lemma *Ledicheit*). Diese Passage wird auch von UBBINK (1978, S. 232) besprochen, aber ohne Erwähnung der Antichristrhetorik. Ein weiterer Bezug zwischen den Freien Geistern, Meister Eckhart und seiner kirchlichen Verurteilung, aber ohne Antichristrhetorik, findet sich in *Sacramenteliken etene*, *f.* 148vb-150va (vgl. SCHEEPSMA 2008b, S. 34).

[14] Die Betrachtung falscher Propheten und Lehrer als Inkarnationen des Antichrist geht – wie in der Einleitung erwähnt – auf 2 Joh 7 zurück. Jan van Leeuwen behandelt Eckharts Lehre auch in *Bruederscap* (*f.* 255ra-rb), ist dort aber versöhnlicher und verwendet nicht die Bezeichnung Antichrist. RUH (1999, S. 115*f*) führt Jans van Leeuwen versöhnlicheren Ton in diesem Traktat darauf zurück, dass er für seine scharfe Kritik an Meister Eckharts Lehre kritisiert worden ist (vgl. KOK 1973, bes. S. 141 und S. 151, UBBINK 1978, S. 231*f*). Auch redaktionelle Eingriffe sind denkbar, da *Bruederscap* im zur Verbreitung bestimmten ersten Groenendaaler Sammelband enthalten ist (siehe oben, Kapitel 1.3.2).

Meister Eckharts gewidmeten Traktats *Eckaerts leere* (siehe RUH 1999, S. 114*f*, UBBINK 1978, S. 230-232). Darin nennt er Eckhart unter anderem einen *duvelijc mensche* (*Eckaerts leere*, *f.* 134rb) und bezeichnet ihn als vom Teufel besessen (*dat hi inder waerheit een opdraghende hoverdich man van binnen in sijn herte was ende daer toe metten duvele beseten oft meneghen duvel*, *Eckaerts leere*, *f.* 135ra). Auch den Antichrist stellte man sich als vom Teufel besessen vor (siehe unten, Kapitel 6.4.1).

Die Antichristrhetorik bei Jan van Leeuwen steht im Kontext zeitgenössischer religiöser Diskussionen um das Auftreten häretischer mystischer Strömungen. Sie zeugt nicht von apokalyptischem Denken, denn Jan van Leeuwen stellt keinen Bezug zur Endzeit her. Vielmehr sind Jans van Leeuwen scharfe Angriffe auf Meister Eckhart und die Freien Geister wahrscheinlich als rhetorisches Mittel zu betrachten, mit denen er sich gegen Kritik seiner eigenen mystischen Lehre zu wappnen suchte:

> Als het aankomt op de kwalijke praktijken van *swesteren ende lolarden ende broetbagaerden* weet Van Leeuwen van de hoed en de rand. Op zijn tochten langs 's Heren wegen was meer dan eens een andere dolende geest zijn reisgenoot geweest, maar de kok had oude banden afgezworen en het lijkt wel alsof hij ten bewijze daarvan zijn scherpste pijlen richtte op Meester Eckhart. Herhaaldelijk opende Van Leeuwen de aanval in zijn teksten en hij schreef ook nog eens een afzonderlijk *boexken van meester Eckhaerts leere daer hi in doelde*. De Duitse prediker was – na een postume veroordeling als ketter – uitgegroeid tot schutspatroon van de spiritueel angelegde leken die toentertijd aan verdenking van vrijgeesterij blootstonden. Vooral teksten uit de Nederlanden voeren Eckhart op als geestverwant en lotgenoot van groeperingen uit een mystieke subcultuur van begarden en grauwzusters. (WARNAR 2003, S. 203*f*, vgl. DELTEIJK 1947, Bd. 1, S. 63, RUH 1999, S. 115*f*, SCHEEPSMA 2008b, S. 32-37)

Mit anderen Worten, da Jan van Leeuwen sich durch seine volkssprachliche Mystik selbst in den Verdacht brachte, ein Häretiker zu sein, versuchte er im Vornhinein klar zu stellen, dass er mit den ‚Irrlehren' Meister Eckharts oder der Freien Geister nichts zu tun hat.[15] Diese Taktik war ihm aus den Werken seines geistigen Lehrers Jan van Ruusbroec vertraut (vgl. WARNAR 2003, S. 144-148, UBBINK 1978, S. 225-229). Zwar verwendet Jan van Ruusbroec keine Antichristrhetorik und nennt Meister Eckhart nicht namentlich, er ist aber nicht unbedingt subtiler, denn er nennt die Anhänger vermeintlicher Irrlehren unter anderem ‚unverständige Esel' (*onverstendich esel*, zitiert nach WARNAR 2003, S. 146).

[15] Die hohe Autorität Meister Eckharts in bestimmten volkssprachlichen Kreisen im niederländischen Sprachgebiet beweist neben der gegen ihn gerichteten Polemik – wie z. B. bei Jan van Leeuwen – die Verbreitung von Übersetzungen seiner Schriften (siehe u.a. UBBINK 1978, SCHEEPSMA 2008b). Dazu kommen seine Lehre positiv aufgreifende mittelniederländische Texte wie der *Dialoog van Meester Eckhart en den onbekenden leek* (14. Jh.) (siehe oben, S. 31, Anm. 50) oder die in der so genannten Gaesdonckse-traktatenhandschrift (*olim* hs. Gaesdonck, Collegium Augustinianum, ms. 16) enthaltenen an Meister Eckharts Texte erinnernden Traktate (hg. in VAN DEN BERG 2005).

Weniger Aufmerksamkeit wurde bisher in der Forschung Jans van Leeuwen Verurteilung habgieriger Geistlicher, die fälschlicherweise lehren, dass Christus über eigenen Besitz verfügt habe, als Vorboten des Antichrist entgegengebracht:

> Ende hieromme soe orcondic u overmids den mont des heylechs gheests, ya datse alle qualec ende valschelec lieghen ende oec leren jeghen die eweghe waerheyt die god es, die ghene die segghen dat Cristus yet propers hadde. Want dit sijn alle Antikersts voerboden die dit houden jeghen Cristus ende oec jeghen die ghemeyne waerheyt der heylegher kerken. Die dolen seker alle ghemeynlec in haren waen ende in haer verstaen, ya sijnse paeuse, cardinale, soe bisscope, legate of abde, prelate, haer leringhe ende haer duveleke groote ghierecheyt daer al uit ontsprinct moet god verwaten (*Ghetuge*, *f.* 153rb-153va, vgl. *Seven teekenen*, *f.* 40vb).

In dieser Passage greift Jan van Leeuwen die zu seiner Zeit kontrovers diskutierte Frage der Armut Christi auf. Die Armutsfrage spielte vor allem für die Franziskaner eine große Rolle, da sie eine der wesentlichen Lehren des Ordensgründers Franziskus von Assisi war. Sie führte zu Auseinandersetzungen mit dem Papsttum und zu Flügelstreiten innerhalb des Ordens (siehe ELM 1999, Sp. 2089).[16] Im so genannten ‚theoretischen Armutsstreit' wurde die in franziskanischen Kreisen vertretene Auffassung, dass Christus und die Apostel weder über individuelles, noch über gemeinsames Eigentum verfügt hätten, von Papst Johannes XXII. im Jahr 1323 als häretisch verdammt (ebd., Sp. 2089*f*). Um die Mitte des vierzehnten Jahrhunderts scheint der Großteil der Franziskaner die Möglichkeit des gemeinschaftlichen Ordenseigentums als Kompromiss im ‚praktischen Armutsstreit' akzeptiert zu haben, dennoch blieb die Problematik während des späten Mittelalters aktuell (ebd.).[17] Auch Jans van Leeuwen Lehrer Jan van Ruusbroec beklagt zum Beispiel in *Vanden Seven Sloten* (I, A-C, Edition DE BAERE 1981) den Verfall des Armutsideals bei den Klarissen, worunter er zum einen materielle Armut, zum anderen geistige Armut, das heißt Demut versteht. Er konzentriert sich in seinen weiteren Ausführungen aber auf das letztere Thema.

Mit stärkerem Nachdruck als Jan van Ruusbroec scheint Jan van Leeuwen wahrhafte materielle Armut in der Nachfolge Christi zu vertreten und Eigenbesitz abzulehnen.[18] Es ist bemerkenswert, dass er nicht nur einen anderen Akzent als Jan van Ruusbroec setzt, sondern sich diesbezüglich gegen die Meinung hochstehender kirchlicher Würdenträger zu wenden scheint. Die weitergehende Untersuchung des zeitgenössischen Diskurses um das Armutsideal könnte ausweisen, wie die Ablehnung Jans van Leeuwen der Verurteilung des strengen

---

[16] Die detaillierte Behandlung des ‚praktischen' und ‚theoretischen Armutsstreits' im Zuge der Auseinandersetzungen zwischen strengen und gemäßigten Franziskanern und dem Papsttum würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Eine erste Orientierung zur umfangreichen Forschungsliteratur bietet ELM 1999.

[17] Siehe SCHAAP 2008 zu dieser Frage im niederländischen Sprachgebiet im fünfzehnten Jahrhundert.

[18] Was im Übrigen nicht ausschließt, dass auch Jan van Leeuwen der inneren Armut, das heißt der Demut, die meiste Aufmerksamkeit entgegenbringt (vgl. DELTEIJK 1947, Bd. 1, S. 50).

Armutsideals einzuordnen ist.[19] Zumindest beinhaltet sie nicht, dass Jan van Leeuwen den Franziskanern ungeteilte Sympathie entgegengebracht hat.[20] Er bezeichnet sie in verschiedenen seiner Traktate als scheinheilig, da sie Armut predigen, aber nicht danach leben. Im Moment lässt sich diese spezifische Diskussion des Armutsideals in den größeren Kontext der laikalen Kirchenkritik, insbesondere der Kritik des moralischen Verfalls der geistlichen Würdenträger durch Habgier und Simonie, einordnen.[21] Denn wie Jan van Boendale und Lodewijk van Velthem greift Jan van Leeuwen in verschiedenen seiner Traktate das Motiv einer gottgewollten Reinigung der Kirche durch die Gewalt von Laien auf, die zur Rückbesinnung auf die evangelischen Ideale führen wird.[22]

Die Vorhersage der künftigen Reinigung der Kirche in einigen Traktaten Jans van Leeuwen ist besonders interessant, da die bisher besprochenen Passagen trotz der Antichristrhetorik nicht vordergründig apokalyptisch sind. Dennoch ist es nicht auszuschließen, dass ein mit der Tradition vertrauter Leser eine Verbindung mit der Endzeit gelegt hat. Die Passagen über die zukünftige Reinigung der Kirche rufen starke Assoziationen mit Endzeitprophezeiungen hervor, wie anhand einer Passage in dem Traktat *Seven Teekenen* ausgeführt werden soll, in der Jan van Leeuwen kontemporäre Missstände in der Kirche anprangert.[23] Die Prophezeiung ist überschrieben mit *Dit es die prophecie des goeden cocs vander persecucien der clergien ende haer makinghen der heilegher kerken* (*Seven teekenen*, *f.* 59va). Darin wird in naher Zukunft die Verfolgung der durch weltliche Habgier vergifteten Geistlichkeit prophezeit, der ihre unrechtmäßig erworbenen Güter entrissen werden, wodurch die Kirche wieder in den reinen Zustand der apostolischen Armut versetzt wird und neue geistige Kraft schöpft:

---

[19] RUH (1999, S. 108) bemerkt zu dem Traktat *Armen mensche*: „Die Armutsfrage war eines der brennendsten Probleme der Zeit." Er meint jedoch damit die Frage der Armut im Geiste in der Auseinandersetzung mit teilweise Meister Eckhart zugeschriebenen Irrlehren, die bei Jan van Leeuwen außer in den soeben besprochenen Passagen im Vordergrund steht. Vgl. AMPE 1959 zur Armut im Geiste in den Traktaten Jans van Leeuwen.

[20] Auch in anderen Traktaten wendet sich Jan van Leeuwen dieser Frage zu, aber ohne Antichristpolemik (zu *Bruederscap* vgl. DELTEIJK 1947, Bd. 1, S. 60).

[21] Zur franziskanischen Armutstheologie und die gegen die päpstliche Verurteilung der Auffassung der vollkommenen Armut Christi protestierenden Franziskaner wie Wilhelm von Ockham, die auf Grundlage des Armutsideals scharfe Kritik am Machtstreben und der Habgier der Kirche übten, „mit der sie für die aufbegehrenden laikalen Kräfte Partei ergreifen" siehe SCHLAGETER 1999 (Zitat ebd., Sp. 987). Vgl. CONGAR (1999, Sp. 786) zur so genannten *vita apostolica*, das heißt dem Nachfolgen des Lebenswandels der Apostel: „Seit dem 11. Jh. berufen sich zahlreiche religiöse Laienbewegungen von mehr oder minder antihierarchischem Charakter auf die vita apostolica [...]." Dies soll nicht heißen, dass Jan van Leeuwen ein Anhänger einer antihierarchischen Bewegung war, sondern vor allem auf die Aktualität dieses Themas in laikalen Kreisen hinweisen.

[22] Siehe Anm. 8 dieses Kapitels.

[23] Diese Prophezeiung hat bisher in der Forschung noch keine besondere Aufmerksamkeit genossen, sie wird kurz erwähnt in REYNAERT (2005, S. 116).

> Ende oec nemmermeer eer seldi weten, soe en sal dat ongheletterde volc goet noch heilich werden. Dits mijn prophecie inden name ons heren Jhesu Cristi voer dies maels, dat die cleergie *cort* van boven tot beneden te male wert onder voet gheworpen ende ghedestrueert van eertscher rijcheit daer si der ghieregher werelt bi ghelijc sijn. Maer dan sal deen volc metten anderen ghebeteert als dierste venijn te male verdreuen wert vter heilegher kerken. Ende dan sal die heileghe kerke verlicht ende begaeft ende oec ander werf ghesciert werden met gheesteliker rijcheit ende heilicheiden van doechden als die heileghe kerke comt te haren yerste oerspronghe des armoets ons heren Jhesu Cristi ende des aposteliken staets, die gheen eertsche proper [sic?] noch eyghendom en hadden noch en besaten noch en begheerden (*Seven teekenen*, *f.* 59va, meine Kursivierung).

Über den gegenwärtigen Zustand der Kirche hat Jan van Leeuwen nichts Gutes zu melden. Er setzt dafür das traditionelle Bild vom Erkalten der Liebe (Mt 24:12, vgl. EMMERSON 1981, S. 84) ein (*caritate die es soe vercout ende verdorret in alle state*, *Seven teekenen*, *f.* 60ra). Er zählt eine lange Reihe von Missständen auf, wie das ungerechtfertigte Erteilen von Ablässen, der unreine Lebenswandel der Prälaten, die Uneinigkeit in den geistlichen Orden, die nur scheinbar in apostolischer Armut lebenden Einsiedler und Beginen und das Streben nach weltlichen Gütern durch die Mendikanten (*Seven teekenen*, *f.* 59v-60ra), und beklagt, dass derjenige, der wie er selbst, aufrichtig einen reinen, geistlichen Lebenswandel erstrebt, es hingegen nicht einfach hat (*Seven teekenen*, *f.* 60rb). Hier verliert Jan van Leeuwen den roten Faden der Prophezeiung aus den Augen und geht zu einer mystischen Betrachtung der Möglichkeiten des Erkennens Gottes zu Lebzeiten über.[24]

Es ist gut möglich, dass Jan van Leeuwen einen direkten Bezug dieser Prophezeiung auf die Endzeit vermieden hat, weil das Verkünden von Endzeitprophezeiungen inzwischen eine heikle Angelegenheit geworden war. Man denke nur an das Schicksal eines Arnold von Villanova oder eines Johannes von Rupescissa (siehe Kapitel 7, Anm. 14). Dafür, dass anscheinend Vorsicht geraten war, sich vor allem als Laie zu sehr als Prophet in den Vordergrund zu stellen, sprechen in Jans van Leeuwen Traktaten zum einen textinterne Verweise auf diesbezügliche Kritik und zum anderen Anzeichen von Zensur. Es ist bekannt,

[24] Die Ähnlichkeit des Motivs der Verfolgung der Geistlichkeit mit der *Visio Fratris Johannis* wurde schon von KINABLE (1997, S. 196, Anm. 179) angemerkt. Dieses Motiv taucht jedoch schon vor der *Visio Fratris Johannis* in lateinischen Endzeitprophezeiungen im Zusammenhang mit dem Wunsch nach Kirchenreform auf (vgl. MCGINN 2000c), so dass eine Vermittlung über die *Visio Fratris Johannis* nicht zwingend ist. Bei der Aufnahme in *Wraken* scheint es sich überhaupt um die erste volkssprachliche Rezeption der *Visio Fratris Johannis* zu handeln (siehe unten, Kapitel 7.1). Wenn *Seven teekenen* schon im Jahr 1356 entstanden ist (siehe REYNAERT 2005, S. 101), wäre die Bekanntheit jedoch nicht auszuschließen. REYNAERT (2005, S. 218*f*) weist darauf hin, dass Jan van Leeuwen in diesem Traktat besonders in sozial- und kirchenkritischen Passagen wie dieser zu Reim übergeht und die aus anderen mittelniederländischen Reimtexten bekannte Verbindung der Bettelordenkritik mit dem Begriff *truwanten* benutzt, wodurch er stark an einen „heilig verontwaarde volkstaaldichter“ (ebd., S. 119) wie Jacob van Maerlant erinnert. Wenn Jan van Leeuwen solche Texte kannte, ist es nicht ausgeschlossen, dass er auch populäre Endzeitprophezeiungen kannte. Hierüber könnte weiteres Quellenstudium Auskunft geben.

dass zumindest zwei andere Prophezeiungen Jans van Leeuwen nicht von seinen Groenendaaler Editoren in die endgültige Sammlung seiner Schriften aufgenommen wurden.[25] Eine Prophezeiung stand am Ende des Traktats *Bruederscap* und ist in einer von den beiden Groenendaaler Sammelbänden unabhängigen Version überliefert (Handschrift Deventer, SAB, I, 55, ca. 1425, hg. in DELTEIJK 1947, Bd. 1, S. 103-215, vgl. GEIRNAERT & REYNAERT 1993, S. 195*f*, S. 201). Dort ist im Gegensatz zur Prophezeiung in *Seven teekenen* auch von einer baldigen Verfolgung der Geistlichkeit durch *Laien* die Rede. In einer anderen Handschrift ist eine deutsche Version einer auf Mittelniederländisch nicht überlieferten Prophezeiung Jans van Leeuwen erhalten (vgl. Hs. Pommersfelden, GSS cod. 280/2881, *f.* 41ra-43ra). Diese sehr lange Prophezeiung war ursprünglich Teil des Traktats *Tienderhande* und spricht auch von der zukünftigen Verfolgung der durch Simonie gebeutelten Kirche durch die Laien (siehe DESPLENTER 2011, Edition ebd.). Wie schon erwähnt, hat Jan van Leeuwen durchaus Selbstzensur nach vorheriger Kritik, zum Beispiel wegen der Schärfe seiner Auslassungen zu Meister Eckhart, geübt (siehe u. a. RUH 1999, S. 115, DESPLENTER 2011, S. 296). Ob er auch Selbstzensur bezüglich seiner Prophezeiungen übte, lässt sich nur vermuten. Zumindest erscheint er recht selbstbewusst, wenn er verkündet: *Dits mijn prophecie inden name ons heren Jhesu Cristi voer dies maels* (*Seven teekenen*, *f.* 59va). Anscheinend haben zumindest seine Groenendaaler Editoren die Prophezeiungen als gefährliche Materie betrachtet (siehe DESPLENTER 2011, S. 296). Dies erklärt jedoch nicht den anderen Umgang mit dieser Materie in der Deventer Handschrift (Deventer, SAB, I, 55), die ursprünglich für das Kloster Diepenveen gefertigt worden ist (vgl. DELTEIJK 1947, Bd. 1, S. 30). Es stellt sich hiermit die Frage, inwieweit die Redaktionsarbeit seiner Groenendaaler Editoren für die orthodoxe Universaleschatologie Jans van Leeuwen verantwortlich ist.

Zwischenbilanz

Beinahe in allen Texten des mittelniederländischen Korpus werden Vorzeichen der Endzeit beschrieben. Die individuelle Ausarbeitung ist jedoch sehr unterschiedlich. Es zeichnet sich weder eine bestimmte Anzahl von Zeichen noch ein feststehender Kanon von Zeichen ab. Einige Motive erfreuen sich jedoch deutlich besonderer Beliebtheit, insbesondere die politischen Motive des Auftretens eschatologischer Völker und des letzten christlichen Friedensherrschers. Auch das Motiv des sittlichen Verfalls im Rahmen moralisierender Zeitkritik ist ein beliebtes Vorzeichen der Endzeit. Dabei kann es sich sowohl um sittlichen Verfall innerhalb der Kirche als auch bei den Laien handeln. In einigen Texten, wie zum Beispiel in *Wraken* oder *Teesteye*, wird heftige Kritik am sittlichen Verfall der höheren Geistlichkeit geübt, oder wie bei Jan van Leeuwen an abweichenden mystischen Strömungen oder den Bettel-

[25] Die Zensur dieser Prophezeiungen ist schon länger bekannt (siehe KINABLE 1997, S. 196, Anm. 179).

orden. In *Wraken* wird ein Zusammenhang zwischen der Kirchenkritik (vor allem der Kritik des Papsttums) und der Warnung vor der Schwächung des römisch-deutschen Kaisertums hergestellt. Große Bedeutung als Endzeitzeichen spielen im Korpus auch Kriege und Unruhen, die oftmals auf die eigene Zeit bezogen werden.

Eine allgemeine Tendenz im untersuchten Korpus ist die Betrachtung der eigenen Zeit unter den Vorzeichen der Endzeit. Das soll nicht heißen, dass die untersuchten mittelniederländischen Autoren hochgradig apokalyptisch dachten, sondern, dass sie zeitgenössische Krisen in den ihnen vertrauten eschatologischen Rahmen einordneten. Die apokalyptische Bildsprache dient der Kirchen-, Gesellschafts- und Herrschaftskritik oder, um es positiver auszudrücken, zum Aufzeigen von Wegen für Reformen.

6.2 Eschatologische Völker

> *Er wird ausziehen, um die Völker an den vier Ecken der Erde, den Gog und den Magog, zu verführen und sie zusammenzuholen für den Kampf; sie sind so zahlreich wie die Sandkörner am Meer.*
> *(Offb 20:8)*

Zur Herausbildung der Vorstellung der dem Antichrist vorhergehenden oder seine Herrschaft unterstützenden kriegerischen Völkern hat besonders die exegetische Tradition zu Gog und Magog (vgl. Offb 20:7-8) sowie die Exegese von Gen 10:1-32 und Ez 38-39 beigetragen (siehe EMMERSON 1981, S. 84-88, vgl. GOW 1995, S. 23-63, ELIGH 1996, S. 201-215, RUSCONI 2000, S. 289). Bezüglich der Völker Gog und Magog ist zwischen einer allegorischen gelehrten Tradition und einer wörtlichen populären Tradition zu unterscheiden (siehe EMMERSON 1981, S. 85). Bei der allegorischen Interpretation steht ein Teil des Paars Gog und Magog meist für den Antichrist und der andere Teil – ohne jedweden Bezug auf bestimmte (heidnische) Völker – für seine unzähligen Anhänger. Den größten Anklang fand in den volkssprachlichen Literaturen jedoch die wörtliche Interpretation, das heißt die Identifizierung von Gog und Magog mit bestimmten Völkern. Das Auftreten von Gog und Magog wurde zu einem festen Bestandteil der Antichristlegende, fand aber zum Beispiel keinen Eingang in *De Ortu et Tempore Antichristi*.[26] In mittelalterlichen Texten treten neben Gog und

[26] In einigen Versionen von *De Ortu et Tempore Antichristi* treten Gog und Magog auf, dabei handelt es sich um eine spätere Interpolation aus der *Sibylla Tiburtina* (siehe EMMERSON 1981, S. 88, vgl. SACKUR 1898, S. 103).

Magog verschiedene andere eschatologische Völker auf, zwischen denen es teilweise Vermischungen gegeben hat, wie die verlorenen zehn Stämme Israels, die eingeschlossenen Völker aus der Alexandersage und das Volk Ismael.

An dieser Stelle zunächst ein paar Worte zum Auftreten eschatologischer Völker in den beiden für die mittelalterliche Universaleschatologie wichtigen populärtheologischen Texten *Sibylla Tiburtina* und *Pseudo-Methodius*. In der *Sibylla Tiburtina* tritt erst der Endkaiser Constans auf, der alle Heiden besiegt, danach bekehren sich die Juden zum Christentum. Zu diesem Zeitpunkt wird der Antichrist geboren und fängt an, die Welt für sich zu erobern. Die unreinen Völker Gog und Magog, die Alexander der Große hinter einer Bergkette eingeschlossen hatte, brechen aus ihrem Gefängnis aus und werden von Constans besiegt. Danach gibt Constans seine Herrschaft auf, und die Herrschaft des Antichrist fängt an. Im *Pseudo-Methodius* wird als erstes beschrieben, wie Alexander der Große zweiundzwanzig Völker, darunter Gog und Magog, einschließt. Dann tritt das barbarische Volk Ismael auf, das vom ‚König der Griechen und Römer', das heißt dem Endkaiser, besiegt wird. Nach einer Friedensperiode brechen die von Alexander eingeschlossenen Völker hinter den Bergen hervor und werden durch eine göttliche Macht besiegt. Nach weiteren siebeneinhalb Jahren des Friedens unter dem Endkaiser wird der Antichrist geboren, der Endkaiser gibt seine Herrschaft auf, und die Herrschaft des Antichrist beginnt.

In der *Sibylla Tiburtina* und im *Pseudo-Methodius* unterscheidet sich der Zeitpunkt des Auftretens von Gog und Magog von der patristischen exegetischen Tradition. Weil Gog und Magog in der Patristik mit den Anhängern des Antichrist gleichgesetzt werden, treten sie dort immer *während* seiner Herrschaft auf, nie davor (siehe EMMERSON 1981, S. 87).[27] Sowohl in der *Sibylla Tiburtina* als auch im *Pseudo-Methodius* werden die biblischen Völker Gog und Magog mit den laut der Alexanderlegende durch Alexander den Großen hinter einer Bergkette, den so genannten Brüsten des Nordens, eingeschlossenen unreinen Völkern gleichgesetzt. Diese Vermischung trat anscheinend zuerst im ersten Jahrhundert nach Christi bei Flavius Josephus auf (vgl. *Geschichte des jüdischen Krieges*, VII, 7,4) und fand von dort Eingang in den *Pseudo-Methodius* (siehe GOW 1995, S. 23-25).[28] Vor Gog und Magog tritt im *Pseudo-Methodius* zusätzlich vorher das Volk Ismael auf. Im *Pseudo-Methodius* treten Gog und Magog im Unterschied zur *Sibylla Tiburtina* erst nach der Geburt des Antichrist auf. Unterschiedlich ist auch in beiden Texten die Rolle des Endkaisers bezüglich der Völker Gog und Magog. Im *Pseudo-Methodius* gefährden Gog und Magog seine Herrschaft und werden von einer göttlichen Macht besiegt, in der *Sibylla Tiburtina* besiegt er sie selbst (siehe EMMERSON 1981, S. 87).

[27] Eine Neuerung der exegetischen Tradition findet sich erst bei Joachim von Fiore, wo Gog und Magog erst *nach* der Herrschaft des Antichrist und dem tausendjährigen Reich Christi auf Erden auftreten.

[28] Die Legende der von Alexander eingeschlossenen Völker kommt im *Pseudo-Methodius,* Kapitel 13, vor (übersetzt in MCGINN 1998, S. 75*f*).

Im Laufe des Mittelalters entwickelte sich aus der Vorstellung von Gog und Magog, deren Auftreten gleichzeitig gefürchtet und herbeigesehnt wurde, da es das Jüngste Gericht und das Ende des irdischen Leidens näher bringen würde, die anti-jüdische Vorstellung des Auftretens von unreinen und bösartigen jüdischen Völkerschaften am Ende der Zeiten (siehe GOW 1995, S. 23, vgl. VAN GERVEN 1988, S. 8*f*).[29] Wichtig für die Entwicklung dieser im Mittelalter weit verbreiteten Vorstellung der Juden als Helfer des Antichrist war, dass in populärtheologischen Texten und in der Literatur die Vorstellung des Antichrist als „echte" historische Figur dominierte, das heißt die Erwartung, dass er in der Zukunft als reale Persönlichkeit erscheinen und mit realen Menschen interagieren wird (siehe GOW 1995, S. 94*f*, S. 101-104). Eine besondere Mittlerfunktion für die historisierende Sichtweise an die breiten Massen kam laut GOW (1995, S. 93*f*), neben einigen lateinischen Werken, vor allem volkssprachlichen exegetischen Werken außerhalb der ‚hohen' Theologie zu.

Wie wir soeben gesehen haben, wurden Gog und Magog schon sehr früh mit den unreinen Völkern aus der Alexanderlegende gleichgesetzt. Ab dem zwölften Jahrhundert wurde die jüdisch-messianische Hoffnung auf die Wiederkehr der ‚verlorenen zehn Stämme Israels' (vgl. 2 Kön 17:6) in christlichen Schriften zunehmend mit dem Auftreten Gog und Magogs und der Beschreibung der von Alexander eingeschlossenen barbarischen Völker im *Pseudo-Methodius* verbunden, wodurch sie sich zu einer Schreckensvision der zukünftigen jüdischen Zerstörer des Christentums entwickelte (siehe GOW 1995, S. 23, vgl. EMMERSON 1981, S. 86).[30] Der erste Beleg für diese anti-jüdische Vorstellung findet sich in der *Historia Scholastica* (entst. ca. 1169-1173, siehe oben, S. 79) des Petrus Comestor, die aufgrund ihrer Autorität stark zur Verbreitung dieser Vorstellung beitrug (siehe GOW 1995, S. 37-44). So fand sie unter anderem Eingang in das weitverbreitete *Compendium theologicae veritatis* (siebtes Buch, Kapitel 10) des Hugo Ripelin von Straßburg (siehe GOW 1995, S. 318).

Die Vorstellung der zukünftigen jüdischen Zerstörer des Christentums hat einiges zur gefühlten jüdischen Bedrohung im Mittelalter beigetragen. Die Feindseligkeit richtete sich weniger gegen den jüdischen Glauben, über den im Mittelalter im Allgemeinen nicht viel bekannt war, sondern war vor allem eschatologisch motiviert. GOW (1995, S. 44-47) weist in diesem Zusammenhang auf das ab dem zwölften Jahrhundert erstarkende anti-jüdische Ressentiment in Frankreich und darüber hinaus hin, das darauf basierte, dass die Juden Europas zunehmend mit ihren am Ende der Zeiten erwarteten fiktiven barbarischen Brüdern gleichgesetzt wurden und somit für die mittelalterlichen Christen eine psychologische Bedrohung formten, die Teil des täglichen Lebens wurde, da man glaubte, im letzten Zeitalter

---

[29] Die grundlegende Studie ist GOW 1995.

[30] Die verlorenen zehn Stämme Israels werden auch im teilweise apokryphen Bibelbuch 1 Esra 39-50 beschrieben. Die Darstellung in Esra war für das mittelalterliche Judentum eine Quelle der Hoffnung, da ihre Wiederkehr das Auftreten des Messias begleiten würde, ihr Erscheinen geht nicht mit einem Krieg gegen die Christen einher (siehe GOW 1995, S. 26-36).

zu leben.[31] Aus diesem Grund könne man die Einstellung durchaus als antisemitisch bezeichnen, weil den Juden als Volk die schrecklichsten Dinge, bis hin zum Kannibalismus, zugeschrieben wurden:

> In this hostile ethnography, apparent similarities seem to have counted for more than their complete lack of association in the Bible. In fact, the contrary opinions of the Church Fathers, especially Jerome and Augustine, were taken into consideration only by certain learned and Latinate clerics. Most Latin and vernacular works that mention the Ten Tribes and Gog and Magog after Comestors's time reproduce his conflation. (GOW 1995, S. 47*f*)

Das eschatologische Hintergrundwissen beeinflusste auch die Sichtweise auf zeitgenössische Ereignisse, da man diese durch den Filter biblischer, literarischer und scholastischer Traditionen betrachtete (siehe GOW 1995, S. 52). So geht aus der *Chronica Majora* des englischen Chronisten Matthäus Paris hervor, dass die europäischen Christen die Ereignisse des Mongoleneinfalls in der Mitte des dreizehnten Jahrhunderts in den apokalyptischen Bahnen zu deuten suchten, die die *Historia Scholastica* anbot, und in den anstürmenden Völkerscharen die verlorenen zehn Stämme Israels zu erkennen glaubten (ebd., S. 53-56).[32] Auch findet sich in den mittelalterlichen Quellen die Annahme einer Verschwörung zwischen den europäischen Juden und den von den Europäern als Tataren bezeichneten Mongolen (ebd., S. 54*f*). Aber es gab auch kritische Stimmen, wie Vinzenz von Beauvais, Hugo de Novo Castro oder Hugo von St.-Cher, die aufgrund der fehlenden biblischen Grundlage die Gleichsetzung von Gog und Magog mit den Tataren oder den verlorenen zehn Stämmen Israels ablehnten (ebd., S. 56-58).[33] Diese gelehrte Kritik hat jedoch wenig Anklang gefunden (siehe GOW 1995, S. 58-62). Die Gleichsetzung der Juden mit den eingeschlossenen barbarischen Stämmen Alexanders des Großen und das zunehmende anti-jüdische Ressentiment im Mittelalter hatten außerdem Auswirkungen auf ihre ursprünglich nicht ausschließlich negative eschatologische Rolle während der Herrschaft des Antichrist (siehe GOW 1995, S. 93-130, siehe unten, Kapitel 6.5.2).

---

[31] Der psychologische Aspekt der eschatologischen barbarischen Juden war im Mittelalter vermutlich stärker als die Vorstellung der Verschwörung der Juden mit dem Teufel (siehe GOW 1995, S. 48, vgl. EMMERSON 1981, S. 86).

[32] Matthäus Paris sammelte die frühesten Berichte über die Mongolen. Er berichtet unter anderem von einer Befragung mongolischer Kriegsgefangener durch einen ungarischen Bischof, dessen Fragen stark durch seinen Bildungshintergrund, die *Historia Scholastica*, gesteuert sind, in der Gog und Magog mit den eingeschlossenen zehn jüdischen Stämmen aus der Alexanderlegende gleichgesetzt werden. Der Bischof sieht diese Information durch die Antworten der Gefangenen bestätigt (siehe SCHMIEDER 2006b, S. 279-282, vgl. VAN GERVEN 1988, S. 9). Laut EMMERSON (1981, S. 86) wurden im Verlauf des Mittelalters die Angriffe verschiedener realer Völker, wie der Gauten (ein germanischer Stamm auf dem Gebiet des heutigen Schwedens), Goten, Hunnen oder Tataren als apokalyptisches Zeichen, das heißt als das Erscheinen von Gog und Magog, gewertet.

[33] Der Name Tataren war im Mittelalter für die Mongolen geläufig. Er wurde unterschiedlich hergeleitet, z. B. von *ad tartara* (,in die Hölle'), *tartareis* („höllische Kreaturen') oder *tartasin* (griechisch für ‚zittern' oder ‚vor Schrecken erstarren') (siehe SCHMIEDER 2005, S. 67).

Neben den eschatologischen barbarischen Juden war im Mittelalter die Vorstellung weit verbreitet, dass am Ende der Zeiten die ‚Söhne' oder ‚Saat Ismaels', die so genannten Ismaeliten, als Feinde der Christen auftreten würden (siehe MCGINN 1998, S. 71).[34] Diese Vorstellung ist zum ersten Mal im *Pseudo-Methodius* voll ausgeprägt, in dem die Ismaeliten und Gog und Magog zwei deutlich unterschiedliche Völker sind. Der Angriff der schrecklichen Ismaeliten erfolgt zuerst und ist ausführlicher beschrieben als der Ansturm Gog und Magogs nach einer kurzen Friedensperiode. Diese Vision, die während einer schweren und hoffnungslosen Zeit des Oströmischen Reiches entstanden ist, bot deshalb Hoffnung, weil sie dem durch die Ismaeliten verkörperten Aufstieg des Islams einen Platz in der Heilsgeschichte gab, der herausstellte, dass es sich dabei noch nicht um die schlimmste Prüfung handelt, denn erst müssen noch die Völker aus der Alexanderlegende (Gog und Magog) erscheinen (siehe MCGINN 1998, S. 71*f*).[35] Der erfolgreiche Widerstand unter einem weltlichen Herrscher gegen die Ismaeliten im *Pseudo-Methodius* war es auch, der Hoffnung gab, als die Vorstellung von Gog und Magog im dreizehnten Jahrhundert auf die Mongolen (Tataren) übertragen wurde (ebd., S. 72). Im Übrigen werden in einer Reihe von Texten die Ismaeliten nicht mit den Muslimen (Sarazenen) identifiziert, sondern mit den Mongolen (siehe LERNER 2009, S. 21, bes. Anm. 26, vgl. VAN GERVEN 1988, S. 9*ff*). Es zeigt sich deutlich, wie flexibel das Motiv der eschatologischen Völker fortwährend an den historischen Kontext angepasst wurde.

Die eschatologischen Völker im mittelniederländischen Korpus

Am Ende des *Sidrac* wird das weitere Schicksal Jerusalems nach der Zeit Christi bis zum Jüngsten Gericht ‚vorhergesagt', wobei die historisch identifizierbaren Ereignisse (*ex eventu*-Prophezeiung) in die eigentliche Prophezeiung übergehen. Je dichter sich die in der Prophezeiung vorhergesagten Ereignisse dem eschatologischen Finale nähern, desto detaillierter wird die Prophezeiung. Einen großen Anteil an der Prophezeiung haben verschiedene Kampfhandlungen zwischen Christen und eschatologischen Völkern im Heiligen Land vor dem Auftreten des Antichrist (vgl. *Sidrac*, Frage 396-400, S. 213-218).

Im *Sidrac* wird beschrieben, dass über Jerusalem nach dem Tod Christi nacheinander die Juden, die ersten Christen und die orthodoxen griechischen Christen herrschen werden (vgl. *Sidrac*, Frage 396, S. 213).[36] Die hochmütigen griechischen Christen werden von Gott durch

---

[34] Der Schwerpunkt der meisten Studien zu den Ismaeliten (Sarazenen) liegt auf dem realen Kontakt zwischen Christentum und Islam im Mittelalter, nicht auf der eschatologischen Rolle der Ismaeliten.

[35] In der Überlieferung des *Pseudo-Methodius* variiert in der Passage zu Gog und Magog unter anderem die Anzahl der eingeschlossenen Völker zwischen zweiundzwanzig und vierundzwanzig (siehe MCGINN 1998, S. 73, Anm. 29).

[36] Siehe SCHMIEDER 2006a zur Rolle der orthodoxen griechisch-byzantinischen Christen in der Endzeit im Allgemeinen. Siehe ebd., S. 647*f*, SCHMIEDER 2005, S. 70, zur Rolle der Griechen im *Sydrac*.

den Anführer der Sarazenen, einen Kamelhirten (= Mohammed), gestraft, der mit der Hilfe des Teufels die Herrschaft über einen großen Teil der Welt an sich reißen wird (vgl. *Sidrac*, Frage 397, S. 213*f*).[37] Die Übermacht der Sarazenen wird durch einen französischen König namens Karl (= Karl der Große) gebrochen, worauf sich viele der Sarazenen zum Christentum bekehren (vgl. *Sidrac*, Frage 398, S. 214).[38] Nach dem Tod Karls versuchen die lateinischen Christen, den Sarazenen weitere Gebiete im Heiligen Land (*Rabatta ende Anthiochen*, *Sidrac*, 399, S. 214) zu entreißen, erobern letztendlich Jerusalem und errichten dort eine lateinische Herrschaft (vgl. *Sidrac*, Frage 399, S. 214).[39] Die lateinische Herrschaft über Jerusalem wird jedoch durch den sarazenischen Herrscher Saladin beendet (vgl. *Sidrac*, Frage 399, S. 214). Danach erscheinen die als ungläubig und unsauber bezeichneten Tataren und unterwerfen viele Länder (vgl. *Sidrac*, Frage 397, S. 213*f*, *Sidrac*, Frage 399, S. 214).

Genau an dieser Stelle, das heißt mit der Beschreibung der Kampfhandlungen zwischen den Tataren und den Lateinern (*Sidrac*, Frage 400, S. 214-218), beginnt die eigentliche Prophezeiung. Hier werden die christlich-islamischen Auseinandersetzungen, die die christliche Geschichte lange Zeit dominierten, durch einen „mongolisch-christlichen Dualismus" (SCHMIEDER 2005, S. 69) abgelöst. Die historische Ursache hierfür ist das Auftauchen eines militärisch unbesiegbar erscheinenden Heeres bisher unbekannter Barbaren (der Mongolen) in Mitteleuropa im Jahr 1241, das im gesamten europäischen Raum große Unsicherheit auslöste. Die Deutung dieser Völkerschaften im eschatologischen Rahmen als eines der Völker der Endzeit bot sich geradezu an, da es für die mittelalterlichen Europäer feststand, dass dieses Ereignis einen Platz in Gottes Plan für die Menschheit haben musste.[40] Der unaufhaltsame Siegeszug des Mongolenheers endete im Jahr 1260 mit der Niederlage gegen die Mamelucken. Ansätze für ein christlich-mongolisches Bündnis wurden nie konkretisiert.

---

[37] Der Verweis auf einen Kamelhirten als Anführer der Sarazenen wurde im Mittelalter im Allgemeinen als Anspielung auf den Propheten Mohammed verstanden (siehe SCHMIEDER 2005, S. 69).

[38] Dieser König wird in den interlinearen Glossen der französischen Überlieferung meist als Charlemagne aufgelöst (siehe SCHMIEDER 2006b, S. 285).

[39] Im *Sidrac* scheinen einige der interlinearen Glossen in den Haupttext gelangt zu sein. An manchen Stellen ist dies sinnvoll, wenn zum Beispiel ‚Jerusalem' anstatt des Codenamens ‚die Stadt des Sohnes Gottes' steht, oder erklärt wird *den volke des goids soens, dats te weten den Latinen* (siehe VAN TOL 1936, S. 214). *Rabatta* scheint jedoch der Codename für Antiochia zu sein und keine zweite Stadt (ebd., S. 286, Anm. 221).

[40] Siehe SCHMIEDER 1994, SCHMIEDER 2005, SCHMIEDER 2006b zur Darstellung und Funktionalisierung der Mongolen in der mittelalterlichen eschatologischen Literatur, besonders in politischen Prophezeiungen. Laut SCHMIEDER deuten die meisten mittelalterlichen Denker und Dichter das Auftreten der Mongolen als Vorzeichen der Endzeit. SCHMIEDER schreibt dem Mongolensturm eine wichtige Rolle für die Identitätsfindung Europas und die Entwicklung der modernen Wissenschaften zu. In diesem Zusammenhang weist SCHMIEDER (2005, S. 63*f*) darauf hin, dass die Mongolen so fremdartig waren, dass sie die Europäer dazu zwangen, traditionelle topische Deutungsmuster wie Hunnen, Avaren oder Ungarn – die bis dahin bekannten nomadischen Völker – zu verlassen und ihre Fremdartigkeit zu ergründen. Auch die *Prophezeiung von den Zedern Libanons* ist im Kontext der Mongoleneinfälle in der Mitte des dreizehnten Jahrhunderts entstanden (siehe LERNER 2009, S. 9-24).

Während der mit wechselndem Kriegsglück hin und her wogenden Kämpfe kommt es zu einer erfolglosen Verschwörung zwischen einem Christen und den Tataren, der diese am Fluss ‚Kaltes Wasser' (*Coude Water*, *Sidrac*, Frage 400, S. 214-218) um Hilfe ruft, weil ihm die Hand einer von ihm begehrten Frau verweigert wird.[41] Außerdem verschwören sich die griechischen Christen mit den Tataren und bei Bagdad kommt es zur entscheidenden Schlacht.[42] Die siegreichen lateinischen Christen verfolgen die Tataren und Griechen siebenunddreißig Tage bis zu einem dürren Baum (vgl. *Sidrac*, Frage 400, S. 214-218). An diesem verweilen die lateinischen Christen fünf Monate, in denen es ihnen an nichts fehlen wird, und dort findet während der Ostermesse das Wunder des Erblühens des dürren Baumes statt, das die Christen als Zeichen der Gnade Gottes in den endzeitlichen Kämpfen betrachten.[43] Der Fakt, dass sich zum dürren Baum im *Sidrac* kaum Details finden, könnte darauf hinweisen, dass die zeitgenössischen Leser geachtet wurden, dieses Motiv anhand ihres Vorwissens zu kontextualisieren.[44] Im Verlauf der Handlung im *Sidrac* stoßen die Christen auf zwei weitere dürre Bäume (vgl. *Sidrac*, Frage 400, S. 214-218), die wahrscheinlich einen abgelegenen, halbmythischen Ort am Rande der Welt symbolisieren, dort finden aber keine weiteren Wunder oder Schlachten statt.[45] Letztendlich schließen die Christen und die Tataren miteinander Frieden und eine lange Zeit der friedvollen Weltherrschaft der Christen fängt an. Interessanterweise scheint eine Christianisierung der Tataren keine Voraussetzung für den Friedensschluss zu sein, zumindest wird sie im *Sidrac* nicht beschrieben:

> Daer na op enen tijt selen desen vanden gheberchten comen ende selen accorderen met desen lieden van Noert west ende selen goede ghevriende te samen sijn. Dan selen alle die heren van eerterike sijn in goeden payse ende selen alle onderdaen sijn dien van Noert west dats den Latinen (*Sidrac*, 400, S. 214-218).

---

[41] Ab hier scheinen im *Sidrac* die lateinischen und griechischen Christen gemeinsam gegen die Tataren aufzutreten. Der Fluss ‚Kalte Wasser' (frz. *Aiguefroide*) bildete nach der Niederlage der Mongolen gegen die Mamelucken in der zweiten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts die Grenze zwischen beiden Parteien. Ob dem durchschnittlichen Leser des mittelniederländischen Textes diese Information geläufig war, wie SCHMIEDER (2006b, S. 287) in Bezug auf die französische Vorlage behauptet, wage ich zu bezweifeln.

[42] Laut SCHMIEDER (2005, S. 69) endet die *ex eventu*-Prophezeiung kurz nach dem Erscheinen der Tataren, nachdem diese den Kalifen bei der Eroberung Bagdads getötet haben. Dieses historische Ereignis fand im Jahr 1258 statt (zur Datierung der französischen Vorlage, siehe oben, Kapitel 3.4). Die Anspielung auf dieses Ereignis fehlt in der mittelniederländischen Übersetzung. Es kann jedoch nicht ausgeschlossen werden, dass sie nicht schon in der französischen Vorlage fehlte. Siehe WUTTKE 2014 zur Rolle der Griechen im *Sidrac* im Vergleich zum *Lekenspiegel*.

[43] Aus der Edition (VAN TOL 1936) ist ersichtlich, dass diese Passage nicht in allen Textzeugen des *Sidrac* enthalten ist und in Details voneinander abweicht.

[44] Es handelt sich hierbei um ein sehr altes eschatologisches Motiv, das sich in der Überlieferung mit der Sage vom Kreuzbaum vermischte, der wieder ergrünen wird, wenn der Endkaiser seine Herrschaft aufgibt (siehe SCHMIEDER 2005, S. 70, vgl. ELIGH 1996, S. 191-200, oben, S. 131).

[45] Die Verdoppelung von Motiven ist ein für Prophezeiungen typisches Stilmittel (siehe SCHMIEDER 2006b, S. 286).

Wie bereits erwähnt, wurden seit dem Erscheinen der Mongolen in der Mitte des dreizehnten Jahrhunderts im Blickfeld der Europäer verschiedene Deutungsmuster entwickelt, um ihre heilsgeschichtliche Bedeutung zu ergründen. Anfänglich geschah die Ausdeutung in eschatologischen Bahnen, das heißt den traditionellen Erklärungsmöglichkeiten innerhalb des christlichen Wissenshorizontes. Dies führte zu gegensätzlichen eschatologischen Rollen der Mongolen. Es finden sich „negativ besetzte Rollen wie Gog und Magog, die Ismaeliten, Antichrist selbst, aber auch positiv besetzte wie der Endkaiser oder seine getauften Hilfstruppen“ (SCHMIEDER 2005, S. 64).[46] Die positive eschatologische Rolle der Mongolen wie im *Sidrac* steht im engen Zusammenhang mit dem sich entwickelnden Konzept einer realen Weltgeografie – einer Welt, die es zu erforschen und in eine katholisch-christliche Universalherrschaft zu überführen galt – und hatte besonders zum Zeitpunkt der Entstehung des französischen Originals ihre Berechtigung (ebd.). Selbst nach der Niederlage der Mongolen gegen die Mamelucken im Jahr 1260 und der Implosion des Mongolenreiches unter den Erben Čінggis Khans, Ereignisse, die die mongolische Expansion zum Stillstand brachten, galt die Bekehrung der Tataren als eine wünschenswerte Entwicklung (ebd., S. 65*f*). Die Hoffnung der lateinischen Christen, die getauften oder zumindest besiegten Tataren als Verbündete gegen den Islam zu gewinnen, führte zu verschiedenen – erfolglosen – diplomatischen Kontakten (ebd., S. 70).[47]

Zu den Tataren enthält der *Sidrac* nur wenige Details. Sie werden wie folgt eingeführt: *Ende enen tijt daer na soe sal een vule volc comen van tusschen ij geberchten dats te wetene Tarterien ende selen winnen al orienten* (*Sidrac*, Frage 399, S. 214). Ihre wichtigsten Eigenschaften sind ihre Unreinheit und ihre Herkunft aus dem zwischen zwei Bergen gelegenen *Tarterien* – ein Verweis auf Gog und Magog, wobei ihre Herkunft ihr charakteristischstes Merkmal ist.[48] Im Gegensatz zum Beispiel zur Beschreibung von Gog und Magog im *Pseudo-Methodius* werden den Tataren im *Sidrac* keine Grausamkeiten zugeschrieben, sie sind einzig durch ihren großen Unglauben gekennzeichnet: *Daer na selen comen die Tarteren die ongeloveger sijn ende selen winnen Spaengien een groot deel ende ande eylande vander zee [...]: want die meeste partie van desen lieden selen afgode aenbeden* (*Sidrac*, Frage 397, S. 214). Die genaue Art ihres Gottesdienstes ist nicht von Bedeutung, sondern es ist nur allgemein von Abgötterei die Rede, wahrscheinlich ein Verweis auf das

[46] Die Frage war laut SCHMIEDER (2005, S. 64, vgl. SCHMIEDER 2006b, S. 277) nicht, ob die Mongolen eine eschatologische Rolle spielen, sondern welche.

[47] Diese Bemühungen verliefen im Sand. Zum einen, weil die Christen den Mongolen nicht trauten, und zum anderen, weil sie eigentlich prinzipiell keine Bündnisse mit Heiden schließen durften (siehe SCHMIEDER 2005, S. 66, SCHMIEDER 2006b, S. 287).

[48] Die Nennung der zwei Berge – auch ohne die Erwähnung der biblischen Namen Gog und Magog oder Alexanders des Großen – genügte für mittelalterliche Leser, um eine Verbindung zwischen den eingeschlossenen Völkern Gog und Magog und den Tataren zu legen (siehe SCHMIEDER 2006b, S. 285).

erste der Zehn Gebote (Ex 20).[49] Es könnte im *Sidrac* eine Verbindung zwischen der sehr knappen, fast neutralen, Beschreibung der Tataren und ihrer erhofften positiven eschatologischen Rolle, dass sie erst die Sarazenen besiegen und sich dann den Christen unterwerfen werden, bestehen.[50]

Nach den Sarazenen und den Tataren tritt im *Sidrac* weiteres barbarisches Volk auf. Sein Auftreten unterbricht die friedvolle Periode der Weltherrschaft der Christen nach dem Sieg über die Tataren:

> Dat sal dueren enen langen tijt; daer na sal comen een groot volc ombekint ende ongelovich ende aen afgode hem houdende, ende selen herde vele quaets doen den volke des Goids soens ende selen winnen al dlant vander voirseider ryvieren diemen noemt Coude Water (*Sidrac*, Frage 400, S. 214-218).

Im weiteren Verlauf wird beschrieben, dass es am Fluss ‚Kaltes Wasser' unter der Führung dreier christlicher Orden (*drie huse des Goids soens*, *Sidrac*, Frage 400, S. 214-218) zu einer letzten Schlacht kommen wird, in deren Anschluss sich die überlebenden Barbaren zum Christentum bekehren werden und ein christlicher Herrscher gewählt wird, bevor letztendlich der Antichrist auftritt.

Insgesamt ist den eschatologischen Völkern im *Sidrac* viel mehr Raum als dem Antichrist gewidmet. Dieser wird so knapp behandelt, dass er fast wie ein Aufhänger für das wiederum sehr ausführlich beschriebene Jüngste Gericht erscheint. Zum Zeitpunkt der Entstehung des mittelniederländischen *Sidrac* muss diese Art der Darstellung, besonders die relativ positive Rolle der Tataren und die Abwesenheit kämpferischer eschatologischer Juden leicht überholt angemutet haben. Zumindest weist die Ausarbeitung im *Lekenspiegel* darauf hin, dass Jan van Boendale die Informationen aus dem *Sidrac* als nicht ausreichend oder unbefriedigend empfand, weil er bezüglich der eschatologischen Völker die Informationen aus dem *Sidrac* mit dem *Pseudo-Methodius* verknüpft.

Am Anfang des universaleschatologischen vierten Buchs des *Lekenspiegel* folgt Jan van Boendale zunächst in groben Zügen der Prophezeiung aus dem *Sidrac* (Frage 400) (vgl. *Lsp.*, IV, 139-142, siehe MAK 1957b, S. 258*f*, S. 283-285).[51] Es gibt jedoch einige von MAK nicht benannte signifikante Unterschiede zwischen beiden Texten, die Aufschluss über die Intentionen Jans van Boendale geben. Zum einen fügt im *Sidrac* Karl der Große den Sarazenen die

[49] Laut SCHMIEDER (2006b, S. 287) könnte die noch größere Ungläubigkeit der Tataren im Vergleich zu den Sarazenen so interpretiert werden, dass es darum leichter sei, sie zu bekehren; eine Ansicht, die in der sich entwickelnden zeitgenössischen Missionstheorie wiederzufinden ist.

[50] Vgl. LERNER (2009, S. 23) zur *Prophezeiung von den Zedern Libanons*: „In associating the advent of the Mongols with the destruction of Islam, the prophet's hopes were typical. Even at the first rumors of Mongol armies in Turkestan around 1220, Western Christians hoped that the strangers would crush the Saracens."

[51] Die Kämpfe mit den eschatologischen Völkern im *Lekenspiegel* sind wenig untersucht. Für das medionieder-landistische Desinteresse ist illustrativ, dass sie in der Übersetzung des *Lekenspiegel* (JONGEN & PITERS 2003) nur zusammengefasst werden.

entscheidende Niederlage zu, während im *Lekenspiegel* dieser Sieg aktualisierend einem „vaterländischen" Helden, nämlich Gottfried von Boullion (*van boilgoen die vrome man*, *Lsp.*, IV, 139, V. 53), zugeschrieben wird, was sicherlich auf Jans van Boendale Begeisterung für die Kreuzzugidee zurückzuführen ist (siehe unten, Kapitel 7.1, die Analyse der Passagen zum Fall von Akko in *Wraken*). Zum anderen betont Jan van Boendale im *Lekenspiegel* stärker die Rolle der Griechen in der Endzeit. Zunächst beschreibt er die Verschwörung zwischen den Tataren und den Griechen:[52]

> Ende ouer enen tijt daer na
> Alsic inde prophesye versta
> Selen tarteren ende griexe mede
> Maken ene eendrachtechede
> Die gheviande waren te voren (*Lsp.*, IV, 139, V. 115-119)

Dann verfolgen die lateinischen Christen die Tataren und die Griechen bis zu einem dürren Baum.[53] Von dort kehrt die eine Hälfte des feindlichen Heeres nach Griechenland und die andere Hälfte in die Türkei zurück: *Trecken soe sal dene partie / In dat lant van turkye / Ende dandre in griken lant / Alse de ghene die sijn ghescant / Want vut dien tween landen seeght dlatijn / Selensi meest gheboren sijn* (*Lsp.*, IV, 140, V. 93-98).[54] Anders als im *Sidrac* bekehren sich die Griechen im *Lekenspiegel* am Ende zusammen mit den Tataren zum lateinischen Christentum (vgl. *Lsp.*, IV, 139, V. 146-155, siehe WUTTKE 2014) und ist die Beschreibung des Wunders des dürren Baumes in Richtung eines Bekehrungswunders abgewandelt (vgl. *Lsp.*, IV, 141, V. 1-50).

---

[52] Sowieso stellt es sich erst relativ spät heraus, dass es sich im *Lekenspiegel* um die Tataren handelt. Es werden auch nicht mehr wie im *Sidrac* zwei Berge als Ort ihrer Herkunft genannt, obwohl die vage Angabe ‚zwischen den Bergen' wahrscheinlich dazu ausgereicht hat, die Verbindung zu Gog und Magog zu legen (*Tusschen tgheberchte danen si quamen*, *Lsp.*, IV, 139, V. 111). Jan van Boendale scheint die Bekanntheit dieses Motivs bei den zeitgenössischen Lesern vorausgesetzt und damit gerechnet zu haben, dass diese die Anspielung auf die eingeschlossenen Völker aus der Alexandersage und damit die Tataren erkennen würden.

[53] Hierauf folgen die ausführliche Beschreibung des Wunders am dürren Baum, die Zurückeroberung Jerusalems und die Niederlage der die christlichen Nubier bedrohenden Inder. Die Nubier kommen nur in Handschrift B des *Sidrac* vor (siehe VAN TOL 1936, S. 217*f*). Dem Motiv des dürren Baums sind im *Lekenspiegel* Details ungeklärter Herkunft zugefügt: Der Baum ist so dick, dass ihn sieben Mann nicht umfassen können, er ist hohl und an ihm beginnt eine wilde, unbewohnte Wüste (vgl. *Lsp.*, IV, 141, V. 41-50). Dem *Lekenspiegel* könnte eine Version der handschriftlichen Tradition B des *Sidrac* als Vorlage gedient haben, da bestimmte Details nur dort auftauchen (zu den Handschriften des *Sidrac*, siehe oben, Kapitel 3.4). Das Motiv des dürren Baumes wird im *Lekenspiegel* zwar noch immer verdoppelt, es ist aber nicht mehr erst von einem und dann von zwei dürren Bäumen die Rede wie im *Sidrac*.

[54] Schon VAN TOL (1936, S. 217, Anm. 3) merkt an, dass im *Lekenspiegel turkye* steht und nicht wie im *Sidrac Tartaryen*. Ausführlicher hierzu ist WUTTKE 2014, S. 109-111.

Jan van Boendale verknüpft im *Lekenspiegel* die Prophezeiung aus dem *Sidrac* aufgrund verschiedener Übereinkünfte mit dem *Pseudo-Methodius* (vgl. *Lsp.*, IV, 143, V. 1-7).[55] Er setzt im *Lekenspiegel* das letzte im *Sidrac* genannte eschatologische Volk mit den eingeschlossenen Völkern aus der Alexanderlegende laut dem *Pseudo-Methodius* gleich (vgl. *Lsp.*, IV, 143, V. 23-26) und folgt dann dieser Tradition bis zum Auftreten des Antichrist.[56] Er erklärt, dass während der nach der Tradition des *Pseudo-Methodius* beschriebenen Friedensperiode aus Übermut unter den Christen Uneinigkeit entsteht (vgl. *Lsp.*, IV, 143, V. 12-22).[57] Zur Strafe werden die Tore geöffnet, hinter denen Alexander der Große eine Horde wilder Juden eingeschlossen hat. Diese richten viel Unheil an, bevor sie durch den Endkaiser vernichtet werden. Im Gegensatz zum *Pseudo-Methodius* werden die eingeschlossenen Völker im *Lekenspiegel* eindeutig als Juden identifiziert (*Van ioeden een groet conroet*, *Lsp.*, IV, 143, V. 26).[58] Wie in der Einleitung zu diesem Unterkapitel aufgezeigt, kann man dies auf die *Historia Scholastica* zurückführen, die im *Lekenspiegel* hierzu auch als Quelle benannt wird *(Alse scolastica wel segghen can*, *Lsp.*, IV, 143, V. 29). Wie wichtig Jan van Boendale dieses Motiv gewesen zu sein scheint, deutet schon der Umfang der den eschatologischen Juden gewidmeten Passagen im *Lekenspiegel* an; er widmete ihnen ein ganzes Kapitel (*Hoe die beslotene ioden vte selen comen entie kerstene destrueren*, *Lsp.*, IV, 143).

Mehr oder weniger dem *Pseudo-Methodius* folgend, wird im *Lekenspiegel* bezüglich der eschatologischen Juden berichtet, dass es sich um unvorstellbar hässliche Barbaren handelt und ihre Anzahl unvorstellbar groß ist (vgl. *Lsp.*, IV, 143, V. 30-56). Sie sind so schrecklich, dass die ganze Welt vor ihnen erzittern und jeder vor ihnen fliehen wird, denn sie sind Kannibalen, die selbst nicht vor dem Verzehr von Kindern zurückschrecken. Die anti-jüdische Tendenz wird durch den Einschub einer Passage mit einer Anspielung auf den unter den Juden verbreiteten Glauben an eine zukünftige glorreiche Zeit, in der sich alle Völker zum Judentum bekehren werden, verstärkt (vgl. *Lsp.*, IV, 143, V. 57-62). Diese im mittelalterlichen Judentum tatsächlich verbreitete messianische Vorstellung trug zum negativen Bild der Juden bei (siehe GOW 1995, S. 26-36, ELIGH 1996, S. 164-167). Jan van Boendale weist diese messianische Hoffnung im *Lekenspiegel* als Irrglauben ab (*Maer si dolen sere in desen*, *Lsp.*, IV, 143, V. 63, vgl. *Lsp.*, I, 48, V. 131-136).

---

[55] Laut MAK (1957b, S. 259, S. 285) zeigt sich Jan van Boendale fest davon überzeugt, dass die Übereinstimmungen zwischen den Prophezeiungen des Methodius und des Sidrac so groß sind, dass auch der Prophet Sidrac die Wahrheit sprechen muss, ein gewichtiger Grund für Jan van Boendale, letztere Darstellung in den *Lekenspiegel* aufzunehmen.

[56] Hierdurch hat es den Anschein, als ob der Antichrist im *Lekenspiegel* zweimal auftritt, erst nach der Prophezeiung aus dem *Sidrac* und erneut nach den eschatologischen Juden aus dem *Pseudo-Methodius*.

[57] Während es sich im *Pseudo-Methodius* um einen vollkommenen Frieden handelt, hat Jan van Boendale im *Lekenspiegel* unter anderem das Detail der Uneinigkeit und Furchtlosigkeit unter den Christen zum Zeitpunkt der Öffnung von Alexanders Toren hinzugefügt.

[58] ELIGH (1996, S. 209*f*) erwähnt diese Passage als Beispiel für eine stark anti-jüdische Variante der eingeschlossenen Völker aus der Alexanderlegende. Über den Einschluss der Juden durch Alexander wird in *Lsp.*, I, 48, V. 123-136 berichtet.

Im *Lekenspiegel* zeigt sich somit deutlich die von GOW aufgezeigte anti-jüdische Tendenz, die biblischen Völker Gog und Magog aus dem *Pseudo-Methodius* in populärtheologischen Schriften als Juden zu identifizieren (vgl. GOW 1995, S. 65-92). Die eschatologischen Juden werden im *Lekenspiegel* viel ausführlicher als die Völker aus der auf dem *Sidrac* basierenden Prophezeiung charakterisiert.[59] Obwohl beinahe alle negativen Details auf den *Pseudo-Methodius* zurückzuführen sind, ist es bemerkenswert, dass dieses Volk im *Lekenspiegel* überhaupt als Juden identifiziert wird. Auch wenn hierfür mit der *Historia Scholastica* eine gewichtige Autorität vorlag, war die Identifizierung als Juden nicht zwingend, und es ist vielsagend, dass Jan van Boendale die Juden durch die Beschreibung ihrer vergeblichen Hoffnung auf einen zukünftigen Messias zusätzlich in ein negatives Licht rückt.[60] Dafür verweist er zum Beispiel nicht auf die Vorstellung der Bekehrung der Juden in der Endzeit. Er scheint seine Leser warnen zu wollen, dass die zeitgenössischen Juden auf einen Messias, das heißt den Antichrist, warten, dem ein Heer blutdürstiger Juden vorausgehen wird. Die kontemporäre Bedrohung durch den Islam oder die zukünftige monströse Verschwörung zwischen den heidnischen Tataren und den christlichen Griechen, die im *Sidrac* im Mittelpunkt stehen, verblassen im *Lekenspiegel* angesichts der apokalyptischen mordlustigen Juden, die durch den Detailreichtum ihrer Darstellung viel realer und bedrohlicher wirken.

In *Wraken* wird innerhalb des mittelniederländischen Korpus am ausführlichsten auf eschatologische Völker eingegangen. Der Autor stellt fest, dass sich die Welt im letzten Zeitalter befindet, für das im *Pseudo-Methodius* das Auftreten der *Ysmaliten* (*Wraken*, II, 6, V. 497) vorhergesagt ist. Ihr Auftreten hat keine unmittelbare apokalyptische Brisanz, sondern ist ein allgemeines Vorzeichen der Endzeit, denn gemäß des Ablaufs der Endzeit im *Pseudo-Methodius* folgen den Ismaeliten noch weitere eschatologische Völker (wie Gog und Magog oder wie in *Wraken* mit Gog und Magog gleichgesetzte Völker), bevor die Herrschaft des Antichrist anbricht. Viele der Angaben zu den Ismaeliten in *Wraken* beruhen nicht auf dem *Pseudo-Methodius* und treten auch an keiner anderen Stelle des mittelniederländischen Korpus auf. Als zusätzliche Quellen werden die Prophezeiungen Daniels und Ezechiels genannt (vgl. *Wraken*, II, 6, V. 520-523).[61] So wird unter anderem berichtet, dass die Ismaeliten in der Vergangenheit im Orient viel Schaden angerichtet haben, besonders im Land der Juden (*inder Ioden lant*,

---

59 In dem auf den *Sidrac* beruhenden Teil der Endzeitprophezeiung liegt der Nachdruck auf moralisierenden Kommentaren. Die Profilierung der eschatologischen Völker scheint Jan van Boendale weniger wichtig gewesen zu sein, da diese nur als Kontrast zur Darstellung der Guten – der lateinischen Christen – dienen. Dazu kommt, dass die Tataren zum Zeitpunkt der Entstehung des *Lekenspiegel* nicht mehr wirklich aktuell waren.

60 Vgl. VAN GERVEN (1988, S. 5): „Dit niet aanvaarden van de Messias – aldus Boendale – maakte dat de joodse wet verviel. [...] De Joden hadden het beter kunnen weten: hun eigen boeken en hun eigen profeten kondigden de Messias aan. [...] De houding der joden kann door Boendale dan ook enkel verklaard worden vanuit een misdadige stijfhoofdigheid."

61 Das im *Pseudo-Methodius* in Bezug auf die Ismaeliten zitierte Bibelwort Ez 39:17 verweist auf die Vernichtung des Fürsten Gog aus dem Land Magog in Israel. In *Wraken* fehlt jedoch der Bezug auf Gog und Magog als biblische Endzeitvölker, da an dieser Stelle die eschatologischen Juden laut der Tradition der *Historica Scholastica* auftreten.

Wraken, II, 6, V. 502). Bei den Ismaeliten handelt es sich demnach nicht um ein jüdisches Volk. Sie wurden wegen ihrer Bösartigkeit von dem jüdischen Anführer *Gedeon* (*Wraken*, II, 6, V. 504) in die Wüste verjagt, um dann in der Endzeit über die Christen herzufallen.[62] Die Gewalt ihres Hervorbrechens wird der Gewalt von Löwen gleichen (vgl. *Wraken*, II, 6, V. 510-515).

Die Ismaeliten werden in *Wraken* als bösartig und äußerst mordlustig beschrieben (vgl. *Wraken*, II, 8, V. 650-701). Laut dem Propheten Daniel wird dieses Volk das Römische Reich unterwerfen (*Ende selen oec jammerlike / Verdrucken dat Roemsche ryke*, *Wraken*, 6, V. 518*f*). Die Ismaeliten sind in *Wraken* – abgesehen von ihrer eschatologischen Bedeutung – vor allem ein Strafinstrument Gottes für die Sünden der Christen:

> In deser wisen rechte
> Selen nu dese knechte
> Inder Kerstene lant keren /
> Ende die winnen ende struweren.
> Aldus sal Onse Here / met
> Den vulen volke besmet
> Wreken inder selver stonden
> Der Kerstinen stinkende sonden. (*Wraken*, II, 6, V. 556-563)

Ähnlich wie Alexander der Große im Auftrag Gottes die ganze Menschheit für ihre Sünden gestraft hat, werden in der Zukunft die Ismaeliten (vgl. *Wraken*, II, 6, V. 534-547) und die eschatologischen Juden (vgl. *Wraken*, II, 11, V. 976-983) die Christenheit strafen. Die Endzeit wird der wahre Prüfstein für die Glaubensstärke der Christen sein (vgl. *Wraken*, II, 9, V. 750-759), denn wie schon im *Pseudo-Methodius* prophezeit, werden die Christen in der Endzeit schreckliche, kaum bei ihrem Namen zu nennende, Unkeuschheiten wie Homosexualität und Inzest begehen (vgl. *Wraken*, II, 8, V. 630-657).[63] Der moralisierende Effekt wird durch die Ausschmückung der Gräueltaten der Ismaeliten im Vergleich zum *Pseudo-Methodius* verstärkt. Die Herrschaft der sich sorglos ihren Vergnügungen hingebenden Ismaeliten über alle (christlichen) Länder dauert bis zu ihrer Vernichtung durch den Endkaiser (siehe dort).

---

[62] Als Quelle für diese Information könnte Ri 8:1-35 gedient haben. Dort ist beschrieben, wie Gideon die nomadischen Feinde Israels in die Wüste vertreibt, die später in der Bibel als Ismaeliten bezeichnet werden. In der Version dieser Geschichte in Jacobs van Maerlant *Rijmbijbel* (siehe oben, S. 81) werden diese Völker nicht als Ismaeliten bezeichnet (vgl. *Rijmbijbel* V. 7423-7676), im *Spiegel Historiael* fehlt diese Episode. Das Volk Ismael war Jacob van Maerlant auch – wahrscheinlich durch Vermittlung über den *Pseudo-Methodius* – als Endzeitvolk bekannt (vgl. *Rijmbijbel*, V. 1738-1748).

[63] Vgl. MCGINN 1998, S. 74 (*Pseudo-Methodius,* Kapitel 11): „[…] because of the sins and iniquity commited by the Christians. Such sins have not nor shall be committed for all generations. Men will get themselves up as false women wearing prostitutes' clothes. Standing in the streets and squares of the cities openly before all they will be adorned like women; they will exchange natural sex for what is against nature. As the blessed and holy Apostle says, „men have acted like women" (Rom. 1:26-7). A father, his son, his brothers, and all relatives will be seen to unite with one woman. …"

Während sich die Christen in der letzten Friedensphase vor dem Jüngsten Gericht unter der Herrschaft des Endkaisers frevelhaften irdischen Genüssen hingeben und ihre Gottesfurcht verlieren, werden sich die Tore öffnen, hinter denen Alexander der Große vor zweitausend Jahren eine große Horde Juden eingeschlossen hat (vgl. *Wraken*, II, 11, V. 926-939, vgl. VAN GERVEN 1988, S. 9). An dieser Stelle wird zusätzlich zum *Pseudo-Methodius* moralisierend ausgeführt, dass Gott Alexander, obwohl dieser ein Tyrann war, darum gebeten hat, die Juden (als zukünftige Geißel der Christen) einzuschließen. Die bösartigen eschatologischen Juden werden die Toten unbegraben lassen und Kannibalismus ausüben, der so weit geht, dass sie selbst ungeborene Kinder den Leibern ihrer Mütter entreißen werden.[64] Eventuell steht die äußerst drastische Beschreibung des Kannibalismus im Zusammenhang mit der im Mittelalter weit verbreiteten Legende jüdischer Ritualmorde.[65] Erst wenn Gott die Christen lange genug für ihre Sünden gestraft hat, wird er den Endkaiser Constans senden, um die Juden zu vernichten. Zusammenfassend ist festzustellen, dass sich die anti-jüdische Tendenz des *Lekenspiegel* in *Wraken* fortsetzt, indem das hinter den Bergen eingeschlossene Volk aus der Alexandersage im Gegensatz zum *Pseudo-Methodius* als Juden identifiziert wird. Im Gegensatz zum *Lekenspiegel* fehlt in *Wraken* jedoch der Verweis auf die *Historia Scholastica* als Quelle und findet sich gleichzeitig das positive Motiv der Bekehrung der Juden in der Endzeit (siehe *Wraken*, II, 2, V. 253-268, und unten, Kapitel 6.4.3).

In *Teesteye* spielen eschatologische Völker im Gegensatz zu den bisher behandelten Texten des mittelniederländischen Korpus keine besondere Rolle. Erst in einer kurzen Passage gegen Ende von *Teesteye* ist von einem Kreuzzug gegen die Sarazenen die Rede, dem unmittelbar die Herrschaft des Antichrist folgen wird:

> Ende daerna sal ene ghemeyne vaert
> Comen ten heylighen lande waert /
> Ende dat selen winnen scone ende wale
> Die kerstene van Orientale /
> Ende grote plaghe ende pine
> Selen hebben die Sarrasine.
> Ende daer na sal comen Antkerst (*Teest.*, 40, V. 3712-3718)

[64] Vgl. MCGINN 1998, S. 75*f* (*Pseudo-Methodius,* Kapitel 13): „They will consume […] even women's abortions".

[65] Laut VAN GERVEN (1988, S. 13-15*f*) schweigt Jan van Boendale auffallend zu zwei festen Bestandteilen der mittelalterlichen anti-jüdischen Propaganda: Ritualmorde an christlichen Kindern und Profanisierung von Hostien. Er betrachtet Jans van Boendale Schweigen in Bezug auf die bösartigen Gerüchte über die zeitgenössischen Juden und seine relativ tolerante Einstellung – denn zumindest scheint er gewalttätige Aktionen gegen die Juden abzuweisen – nicht als Zeichen seiner pro-jüdischen Einstellung, sondern als Zeichen seiner Angst vor allgemeinen Unruhen, die im schlimmsten Fall eventuellen Ausschreitungen gegen die Juden folgen könnten. Siehe GOW 1995, S. 49-53, zur mittelalterlichen Legendenbildung bezüglich vermeintlicher jüdischer Ritualmorde.

Das wichtigste Motiv dieser kurzen – im Vergleich zu den bisher besprochenen Texten relativ nüchtern ausgearbeiteten – Passage ist ein siegreicher Kreuzzug der Christen vor dem Erscheinen des Antichrist. Wie wir bereits gesehen haben, war die Evangelisierung der Welt, in diesem Fall durch einen Kreuzzug, ein beliebtes Vorzeichen der Endzeit (siehe oben, S. 230). Das Hauptaugenmerk dieser Passage liegt auf der moralischen Botschaft, dem gemeinsamen Kreuzzug und der Verbreitung des Christentums, nicht auf dem Auftreten eines legendären eschatologischen Volkes, denn im Mittelpunkt von *Teesteye* steht nicht die Vermittlung eschatologischen Wissens. Die Ausarbeitung der wenigen eschatologischen Themen beschränkt sich meist auf absolutes Grundwissen.[66]

Die Behandlung der eschatologischen Völker in der Fünften Partie Lodewijks van Velthem als Vorzeichen des Antichrist ähnelt dem *Lekenspiegel* und *Wraken*, es fehlt aber deren anti-jüdische Tendenz. Als Quelle für die Beschreibung von *Ysmaels kinder* (*SH* V, VIII, 4, V. 185) wird in der Fünften Partie auf den heiligen Methodius verwiesen.[67] Ihr Name sei auf ihren Vorvater *Ismael* zurückzuführen: *Ende daerom haren vader Ismael, / Hiet god onse here velt esel* (*SH* V, VIII, 4, V. 205*f*).[68] Die Ismaeliten werden in der Fünften Partie als *den vremden viande, / den heidenen, den sarrasinen* (*SH* V, VIII, 4, V. 198*f*) beschrieben, die aus der Wüste kommen und keinem (bekannten) Volk gleichen werden, wobei insbesonders letzteres Detail ihren besonderen Charakter unterstreicht (vgl. *SH* V, VIII, 4, V. 186-210). Die Ismaeliten dienen als Strafinstrument Gottes für die Sünden und den Unglauben der Christen und als Prüfstein für die Standhaftigkeit des Glaubens. Sie werden große Verwüstungen anrichten: Kirchen, liturgische Gerätschaften und Gewänder entweihen, Priester töten und die Frauen der Christen in den Kirchen vergewaltigen.

[66] Es ist nicht auszuschließen, dass die Sarazenen in *Teesteye* in ihrer eigenen Wertigkeit betrachtet und deshalb nicht mit einem mythischen Volk gleichgesetzt werden.

[67] Es handelt sich hierbei um die Übersetzung der Auctoritasvermeldung des *Speculum Historiale*, in dem die eschatologischen Völker anhand einer verkürzten Version des *Pseudo-Methodius* behandelt werden. Als erster Theologe hat sich Petrus Comestor auf die Autorität des *Pseudo-Methodius* berufen, wodurch dieser zu einer oft zitierten Quelle zu den eschatologischen Völkern wurde, und Vinzenz von Beauvais hat im *Speculum Historiale* als erster ein ganzes Kapitel aus einer stark verkürzten Bearbeitung des *Pseudo-Methodius* aus dem elften Jahrhundert übernommen (siehe HAEUSLER 1980, S. 76*f*). Im Gegensatz zu Comestor wies Vinzenz jedoch die Gleichsetzung der eingeschlossenen Völker aus der Alexanderlegende mit den Juden ab (siehe GOW 1995, S. 56*f*, ebd. finden sich die betreffenden Textstellen im Anhang B, Nr. 23 und 24).

[68] In Gen 16 wird berichtet, dass Abraham von der ägyptischen Sklavin Hagar einen Sohn bekommt. Ein Engel trägt ihr auf, diesen Sohn Ismael zu nennen. Der Engel warnt (Gen 16:12): ‚Er wird ein Mensch sein wie ein Wildesel. Seine Hand gegen alle, die Hände aller gegen ihn! Allen seinen Brüdern setzt er sich vors Gesicht.‘

Auf die Ismaeliten folgt in der Fünften Partie sofort der Antichrist. Damit treten wie auch im *Speculum Historiale* weder Gog und Magog noch eschatologische Juden auf.[69] Die somit relativ wörtliche Übersetzung seiner Quelle könnte darauf hinweisen, dass Lodewijk van Velthem der *Pseudo-Methodius* nicht wie Jan van Boendale in einer vollständig(er)en Version vorgelegen hat.[70] Dazu kommt, dass er den eschatologischen Völkern wenig Bedeutung zugemessen zu haben scheint, das heißt ihn diese populären Mythen nicht besonders interessierten. Nur ein einziges Mal finden wir im siebten Buch der Fünften Partie, dessen Material er aus eigenem Interesse zusammengestellt hat, einen Anklang an eschatologische Völker. In dem Kapitel mit dem Titel *Hoe die sarrasine den pays nemen, ende optie kerstine comen* (*SH* V, VII, 26) wird von einem Angriff der Sarazenen auf die Christen berichtet. Die Kämpfe zwischen den Christen und den Heiden machen in dieser fälschlicherweise Hildegard von Bingen zugeschriebenen Vision Teil einer Reihe mehr allgemeiner Vorhersagen aus und stehen nicht in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Erscheinen des Antichrist. Der Angriff trifft die Christen ähnlich unerwartet wie im *Pseudo-Methodius*. Die Christen werden zwar schwer unter den Verwüstungen leiden, aber die Sarazenen bleiben farblos; sie werden nur durch ihr Heidentum charakterisiert.

Zwischenbilanz

Das Auftreten wilder Völker als Feinde der Christen in der Endzeit zeigt sich innerhalb des mittelniederländischen Korpus als ein beliebtes Motiv, dem sehr unterschiedliches Gewicht im eschatologischen Drama beigemessen wird. Einzig bei Jan van Leeuwen spielen sie überhaupt keine Rolle, obwohl ihr Auftreten sozusagen biblisch verbürgt ist. Die eschatologischen Völker werden im Korpus nicht in unmittelbaren Zusammenhang mit dem Antichrist gebracht, das heißt, sie treten zwar vor ihm auf, arbeiten aber nicht mit ihm zusammen.

Das vom Antichrist unabhängige Auftreten eschatologischer Völker im mittelniederländischen Korpus hat seine Ursache in den diesen Texten zugrunde liegenden populärtheologischen Traditionen. Anders als in der gelehrten lateinischen Exegese spielen Gog und Magog als Helfer des Antichrist (Offb 20:8) keine Rolle, obwohl Elemente der exegetischen Tradition zu Gog und Magog in die Darstellungen eingeflossen sind. In populärtheologischen

[69] Vinzenz hat dem *Pseudo-Methodius* nur die Ismaeliten als Vorzeichen des Antichrist übernommen. Laut HAEUSLER (1980, S. 78) sei die geringe Rolle Gog und Magogs und des Endkaisers im *Speculum Historiale* auf das enge Verhältnis Vinzenz' zum französischen König – seinem Auftraggeber – zurückzuführen. Gog und Magog seien mit den Ismaeliten verschmolzen, die nicht durch einen *rex romanorum*, sondern durch einen *rex christianorum* besiegt werden, eine Bezeichnung, die Vinzenz auch für den französischen König gebrauchte (ebd.).

[70] An der Unkenntnis der Materie an sich kann es nicht gelegen haben, da Lodewijk van Velthem die vorhergehenden Partien des *Spiegel Historiael* vorgelegen haben (siehe BESAMUSCA 2009, S. 82*f*), in denen unter anderen die eingeschlossenen zehn Stämme Israels aus der Alexanderlegende beschrieben werden, wenn auch ohne eschatologischen Bezug (vgl. *SH* I, IV, 32-33).

prophetischen Texten, wie dem *Pseudo-Methodius* und der *Sibylla Tiburtina*, haben Gog und Magog eine Entwicklung zu einer mehr literalen Lesung durchlaufen und treten als dem Antichrist vorausgehende Völker auf, die im mittelniederländischen Korpus meist mit zeitgenössischen (gefühlt) bedrohlichen Völkern wie den Tataren, Sarazenen oder Juden gleichgesetzt werden.

Innerhalb des Korpus ist zwischen einer moralisch-eschatologischen Funktion der Völker – als Strafe Gottes für die Verfehlungen der Christen und als Prüfstein für die Glaubensfestigkeit der Christen – und einer politisch-eschatologischen Funktion – im Zusammenhang mit einem ultimativen Kreuzzug der geeinten Christen und der darauf folgenden Evangelisierung der Welt – zu unterscheiden. Diese beiden Funktionen schließen einander nicht aus, vor allem bei Jan van Boendale, bei dem von den untersuchten Autoren das Verlangen nach einem neuen Kreuzzug am stärksten anwesend ist.

Die Darstellung der eschatologischen Völker zeigt besonders im *Lekenspiegel* und in *Wraken* anti-jüdische Tendenzen.[71] Zum einen werden im *Lekenspiegel* die durch Alexander eingeschlossenen Völker aus dem *Pseudo-Methodius* als Juden identifiziert und somit die anti-jüdische Auslegung dieser Passage in der *Historia Scholastica* übernommen, zum anderen werden, insofern es sich bei den eschatologischen Völkerschaften um Juden handelt, ihr unreiner Charakter, ihr hässliches Aussehen und ihre Mordlust betont. Jans van Boendale anti-jüdisches Ressentiment könnte durch die Verarbeitung zeitgenössischer Ängste gegenüber den in der mittelalterlichen Gesellschaft zunehmend marginalisierten Juden begründet sein, aber auch narratologische Gründe, wie Sensationslust, sind nicht auszuschließen.[72] Lodewijk van Velthem hingegen vermeidet die Gleichsetzung der wilden Endzeitvölker mit den Juden und zeigt weitaus geringeres Interesse an eschatologischen Völkern im Allgemeinen.

---

[71] Der für den mittelalterlichen deutschen Sprachraum charakteristische Topos der so genannten Roten Juden hat jedoch (noch) keinen Eingang in den mittelniederländischen Korpus gefunden. Siehe GOW 1995 (bes. S. 65-92) zu den Roten Juden in der mittelalterlichen deutschen Literatur. GOW hat die Roten Juden in dieser Studie nur in deutschsprachigen literarischen und exegetischen Texten ausfindig machen können, so auch in der *Sielen Trost* (entst. ca. 1370, einer mittelniederdeutschen Übersetzung eines mittelniederländischen *Sielen Troest*, ebd., Appendix A, S. 222). Die unreinen Roten Juden haben auch Eingang ins Mittelniederländische gefunden, aber nicht als eschatologisches Volk, sondern nur im Zusammenhang mit dem Tod Jesu (siehe GOW 1995, S. 66-69, u. a. *Vers-Lucidarius* V. 1435-1448 und V. 1525-1534). Eine Stichprobe im *MNW* lässt jedoch vermuten, dass die eschatologischen Roten Juden auch im mittelniederländischen Sprachgebiet verbreitet sind. Einige unter dem *MNW*-Lemma *Reude* (Rotte) eingeordnete Beispiele müssen dem Lemma *Root* (Rot) zugeordnet werden, was sich mit dem Befund GOWS (1995, S. 10 und S. 85) deckt, dass in Lexers *Mittelhochdeutschen Handwörterbuch* einige Rote Juden fälschlich unter dem militärischen Begriff ‚Rotte' stehen, da Lexer die eschatologischen Roten Juden nicht kannte.

[72] Die zunehmende Dämonisierung der Juden in der Literatur und in der mittelalterlichen Gesellschaft gingen Hand in Hand. Siehe GOW (1995, S. 63): „Far from ‚chimeric fantasies', accusations both of cannibalism and of evil designs on Christendom are part of a larger context of antisemitic and apocalyptic propaganda that finds manifold expression in vernacular texts, far from the critical eye of trained scholars. Here, the Jews are both an immediate and an apocalyptic threat to Christendom; they are in league with the Devil and with the Antichrist."

6.3 Der Endkaiser

Ihr wisst auch, was ihn jetzt noch zurückhält, damit er erst zur festgesetzten Zeit offenbar wird.
(2 Thess 2:6)

Die Legende eines letzten christlichen Herrschers, unter dessen Herrschaft das Christentum eine nie gekannte Ausbreitung haben würde, hat keine biblische Basis. Sie entstand im Rahmen der sich durch die Christianisierung des römischen Kaiserreiches veränderten politischen Bedingungen als die Weissagung eines idealen Kaisers der Römer und tritt zum ersten Mal voll ausgeprägt im *Pseudo-Methodius* auf (siehe MCGINN 1998, S. 44, vgl. MÖHRING 2000, S. 11*f*).[73] Dieser so genannte Endkaiser würde sein Friedensreich von Jerusalem aus regieren, seine Macht am Ende seiner Regierung freiwillig an Gott zurückgeben und für die letzte Prüfung der Christen Platz machen, die Herrschaft des Antichrist.[74]

Die Endkaiserlegende steht im engen Zusammenhang mit der Vorstellung des Verfalls der Macht Roms vor dem Auftreten des Antichrist (siehe EMMERSON 1981, S. 89). Besonders Hieronymus hatte mit seinem Kommentar zu Daniel prägenden Einfluss auf die Vorstellung eines römischen Endreiches (siehe MÖHRING 2000, S. 17). In der ihm folgenden exegetischen Tradition werden der Traum des Nebukadnezar (Dan 2) und Daniels Traum von den vier Tieren (Dan 7) in Verbindung mit 2 Thess 2 so ausgelegt, dass Rom das vierte und letzte Reich vor dem Ende der Zeiten sein würde (siehe MÖHRING 2000, S. 17, vgl. EMMERSON 1981, S. 89). Mit anderen Worten, nur die bestehende Rechtsordnung Roms steht dem Erscheinen des Antichrist entgegen. Im *Pseudo-Methodius* wird das vierte und letzte Reich der Vision Daniels durch das Oströmische Reich verkörpert (siehe MCGINN 1998, S. 71).[75]

Der *Pseudo-Methodius* stellt eine wichtige Entwicklungsstufe der Endkaiserlegende dar, und es kann nicht ausgeschlossen werden, dass es sich bei dieser orientalisch-christlichen Neukombination imperialer Mythen um eine Eigenschöpfung des anonymen syrischen Autors handelt (siehe MCGINN 1998, S. 71). Die ursprüngliche Endkaiserlegende entwickelte sich unter spezifisch syrisch-christlichen Voraussetzungen, die Annahme des Einflusses jüdischen

[73] Grundlegend zur Endkaisersage ist MÖHRING 2000. Siehe auch ELIGH (1996, S. 173-190) und MCGINN (1998, S. 45) zum engen Zusammenhang zwischen der Ausformung der Mythe des Endkaisers und der Christianisierung des römischen Kaisertums; nur ein christlicher Kaiser konnte in den Augen der Christen eine solch wichtige eschatologische Rolle annehmen. COHN (1962, S. 15) bemerkt hierzu außerdem, dass die griechisch-römische Welt seit Alexander dem Großen auf eine Tradition der Vergötterung ihrer Herrscher zurückschaut. Die wichtigsten Passagen aus dem *Pseudo-Methodius* zum Endkaiser sind übersetzt in MCGINN 1998, S. 73-76. Vgl. die Darstellung in WUTTKE 2011, bes. S. 206-212.

[74] Siehe LERNER (2009, S. 55) zur theologischen Bedeutung des Friedensreiches.

[75] Die griechische Stadt Byzantion war ab dem Jahr 330 unter dem Namen Konstantinopel Hauptstadt des Oströmischen oder Byzantinischen Reiches.

Messianismus lässt sich nicht erhärten (siehe REININK 1988, S. 84, den Einfluss jüdischen Messianismus vermutete u. a. MCGINN 1998, S. 71, MÖHRING 2000, S. 49-53). Der Entstehungszeitpunkt der Legende ist nur schwer genauer bestimmbar (MCGINN (1998, S. 144*f*).[76] Wahrscheinlich hat sich die Vorstellung des eschatologischen Kontrastpaares Endkaiser – Ismaeliten angesichts des schnellen und scheinbar unaufhaltsamen Triumphes des Islams im Ursprungsgebiet des Christentums parallel zueinander entwickelt (ebd., S. 71). In dieser ausweglosen Situation bot die Darstellung im *Pseudo-Methodius* zum einen Trost, weil sie den Vormarsch des Islams als Teil des göttlichen Plans betrachtete und noch nicht als die schlimmste Prüfung darstellte, denn Gog und Magog müssten noch folgen (ebd., S. 71*f*). Zum anderen wird im Gegensatz zu früheren Apokalypsen im *Pseudo-Methodius* zum aktiven Widerstand gegen die Kräfte des Bösen ermutigt, denn der Sieg des Endkaisers gegen die Ismaeliten ist wichtiger als die negative Klimax der Herrschaft des Antichrist.[77] Nicht zuletzt war der *Pseudo-Methodius* auch aus dem Grund ungemein beliebt, weil er „at least implicitly encouraged active resistance against the forces of evil. To fight for any Byzantine, and later Western emperor could be seen as fighting for God's chosen vessel of glory of the last days" (ebd., S. 72).

In verschiedenen Handschriften der *Sibylla Tiburtina* findet sich eine Liste von Königen, die dem Endkaiser namens Constans vorhergehen (siehe EMMERSON 1981, S. 89, MÖHRING 2000, S. 28-32).[78] Laut der *Sibylla Tiburtina* wird der Endkaiser Constans ein christliches Friedensreich etablieren, die Juden bekehren und 112 Jahre friedlich herrschen, wobei letztere Zahl in den Quellen variiert (siehe EMMERSON 1981, S. 89); dann wird der Antichrist geboren und Gog und Magog brechen aus ihrem Gefängnis hervor. Nachdem der Endkaiser Gog und Magog besiegt hat, legt er in Jerusalem freiwillig seine Krone nieder. Erst dann zeigt sich der Antichrist öffentlich und seine Herrschaft beginnt. Ursprünglich scheinen sich auch in der *Sibylla Tiburtina* die eschatologischen Erwartungen auf das Oströmische Reich gerichtet zu haben, zunächst auf Konstantin den Großen und danach auf seinen Sohn Constantius (siehe ELIGH 1996, S. 176). In der weiteren Entwicklung blieb der eschatologische Gedanke eng mit Constantius, dessen Name sich als Endkaiser zu Constans wandelte, verbunden (ebd.).

Im lateinischen Westen begann der Siegeszug der Endkaiserlegende mit *De Ortu et Tempore Antichristi* (entst. um 950) von Adso von Montier-en-Der (siehe EMMERSON 1981, S. 89, siehe oben, S. 67). Darin wird ein mächtiger fränkischer König (*Carolus redivivus*) vorhergesagt, der

[76] MÖHRING (2000, S. 28) hält die *Sibylla Tiburtina* für die „wohl älteste und ursprüngliche Weissagung über den Endkaiser". Anscheinend enthielt aber erst die spätere lateinische Version der *Sibylla Tiburtina* die Referenz auf die Endkaiserlegende. Es herrscht in der Forschung Uneinigkeit darüber, wann diese in die Tradition eingegangen ist (siehe MCGINN 1998, 43*f*, vgl. HOLDENRIED 2006).

[77] Siehe MCGINN (1998, S. 72): „Though the Methodian scheme of history, like all apocalyptic literature, is in the last analysis pessimistic about the course of history, the negative moment of the last act, (i. e., the brief and unoriginal account of the career of the Antichrist) is outshone by the dramatic picture of the epic struggle between God's chosen emperor and the forces of evil."

[78] Die wichtigsten Passagen aus der *Sibylla Tiburtina* zum Endkaiser sind übersetzt in MCGINN 1998, S. 49*f*. Im *Pseudo-Methodius* ist der Endkaiser namenlos.

über das gesamte römische Reich regieren wird (siehe EMMERSON 1981, S. 89). Im Verlauf des elften und zwölften Jahrhunderts wurden die lateinischen Versionen des *Pseudo-Methodius* und der *Sibylla Tiburtina* im lateinischen Westen zunehmend populär und damit auch die Endkaiserlegende. Im Verlauf des Mittelalters spaltete sich die Endkaiserlegende in zwei Zweige: einerseits wurde sie mit Bezug auf das französische Königshaus aktualisiert, andererseits mit Bezug auf das römisch-deutsche Kaiserreich, wobei die Kontinuität des römischen Kaiserreichs im deutschen Kaiserreich mithilfe der Theorie der *translatio imperii* erklärt wurde (ebd., S. 176-178 und S. 187-189). Die Popularität der Endkaiserlegende im lateinischen Westen beruhte zusätzlich darauf, dass in ihr zwei alte chiliastische Traditionen zusammenkamen: die Hoffnung auf ein tausendjähriges Reich des Friedens und der Gerechtigkeit und die Hoffnung auf ein durch Gott gegründetes irdisches Reich der Gerechten (siehe ELIGH 1996, S. 173*f*).

Der *Pseudo-Methodius*, die *Sibylla Tiburtina* und *De Ortu et Tempore Antichristi* waren im Mittelalter die wichtigsten Quellen für die christliche Hoffnung auf einen kommenden Friedensfürsten und ein goldenes Zeitalters des Christentums (siehe ELIGH 1996, S. 187). Im deutschen Sprachgebiet zeigte besonders der *Pseudo-Methodius* großes Anpassungs- und Überlebenspotential und nahm die Legende vom Endkaiser in den Kaiserprophezeiungen der Stauferzeit einen wahren Höhenflug (siehe ELIGH 1996, S. 177-179).[79] Nicht zuletzt beruhte die Popularität der Endkaiserlegende im Mittelalter auf ihrem Potential für die Hoffnung auf einen Reformer und starken Herrscher, weshalb immer wieder andere historische Persönlichkeiten mit der Figur des endzeitlichen Retters verbunden wurden (ebd., S. 180-184).

Der Endkaiser im mittelniederländischen Korpus

Im *Sidrac* tritt nur kurz ein endzeitlicher Herrscher über alle Christen in Jerusalem auf. Nach der Vernichtung und Befriedung aller eschatologischen Feinde ziehen die lateinischen Christen nach Jerusalem und es herrscht solche Harmonie unter ihnen, dass sich niemand freiwillig durch die Übernahme der Herrschaft hervortun möchte (vgl. *Sidrac*, Frage 400, S. 214-218). Letztendlich bestimmt eine göttliche Stimme einen der ihren als Herrscher und sagt vorher, dass dieser Herrscher sich seiner Rolle würdig erweisen wird.[80] Damit verschwindet dieser Herrscher – der im *Sidrac* nur schlicht als *here* bezeichnet wird – auch schon

[79] Faszinierenderweise können sich auf ein und dieselbe Person sowohl Endkaiser- als auch Antichristerwartungen richten. Besonders an Kaiser Friedrich II. entlud sich im Mittelalter die eschatologische Überhitzung der Zeit (siehe THOMSEN 2005, S. 29-92, vgl. VAN GERVEN 1988, S. 10, ELIGH 1996, S. 176-186). So scheint im Volk die Vorstellung eines positiv besetzten deutschen Kaisers wie Friedrich II., der sich der Legende nach in einen Berg zurückgezogen hat, um in der Endzeit als Retter seines bedrängten Volkes, als *rex justus*, zurückzukehren, äußerst populär gewesen zu sein. Gegen denselben Friedrich II. richtete sich jedoch auch Antichristpolemik.

[80] Zum Zeitpunkt der Herrscherwahl im *Sidrac* ist der Antichrist schon geboren.

wieder von der eschatologischen Bühne. Das nur rudimentäre Interesse an der Endkaiserlegende im *Sidrac* beruht auf der französischen Vorlage, dem *Sydrac*, der diesbezüglich Parallelen mit dem *Speculum Historiale* aufweist (siehe unten, S. 270). In beiden Fällen wird der Endkaiserlegende kein besonderer Wert beigemessen, sie wird jedoch nicht vollständig übergangen, da sie anscheinend als fester Bestandteil der Endzeitereignisse betrachtet wird.

Im Gebiet des römisch-deutschen Kaiserreichs musste eine derartig geringfügige Rolle für den Endkaiser wie im *Sidrac* befremdlich wirken. Dies zeigt zum Beispiel deutlich die Erweiterung der rudimentären Darstellung dieses Motivs durch Jan van Boendale im *Lekenspiegel*, der an dieser Stelle seine bisherige eschatologische Lieblingsquelle unter Einbeziehung weiterer Quellen beträchtlich erweitert. Zunächst gibt er die Endkaiserlegende anhand der soeben besprochenen Passage aus Kapitel 400 des *Sidrac* wieder, bezeichnet aber den Herrscher als *coninc van al ertrike* (‚König der Welt', *Lsp.*, IV, 142, V. 67). Dann erzählt er im folgenden Kapitel die Geschichte des im *Sidrac* sang- und klanglos verschwindenden Herrschers unter Einbeziehung des *Pseudo-Methodius* weiter. Der *roemsche coninc* (*Lsp.*, IV, 143, V. 74) besiegt im *Lekenspiegel* die eingeschlossenen Juden aus der Alexanderlegende. Diese Abweichung vom *Pseudo-Methodius* – in letzterem besiegt eine von Gott gesandte himmlische Figur die Juden – verstärkt die Bedeutung des Endkaisers, genauso wie die Betonung der ungleichen Ausgangssituation der finalen Schlacht: *enen vromen man / Die met luttel volcs dan / Op ene cleine vre sal / Dat quade volc verslaen al* (*Lsp.*, IV, 143, V. 69-72). Es hat den Anschein, als ob Jan van Boendale den im *Pseudo-Methodius* beschriebenen Sieg des Endkaisers gegen die Ismaeliten – der im *Lekenspiegel* fehlt – auf die Juden übertragen hat.

Der weitere Verlauf der Herrschaft des Endkaisers im *Lekenspiegel* folgt in groben Zügen dem *Pseudo-Methodius*. Der Endkaiser begibt sich nach Jerusalem und herrscht zehneinhalb Jahre bevor der Antichrist erscheint (vgl. *Lsp.*, IV, 143, V. 73-79). Als der Endkaiser feststellt, dass das meiste Volk zum Antichrist überläuft, begibt er sich zum Berg Golgatha, wo er freiwillig seine Herrschaft niederlegt und stirbt, seine Krone wird zusammen mit dem Kreuz in den Himmel aufgenommen (vgl. *Lsp.*, IV, 144, V. 21-46). Wahrscheinlich handelt es sich bei der im *Pseudo-Methodius* nicht vorhandenen Motivation für die Machtaufgabe des Endkaisers um einen Zusatz Jans van Boendale. Auch der Ablauf weicht chronologisch leicht ab. Während der Antichrist im *Pseudo-Methodius* seine Macht erst nach dem Tod des Endkaisers voll entfaltet, hat er im *Lekenspiegel* schon vorher große Macht. Beide Abweichungen unterstreichen die moralische Botschaft – die Betrachtung der Schreckensherrschaft des Antichrist als Strafe für die Sünden der Christen und ihren Abfall vom Glauben.

Gleich zu Anfang von *Wraken* wird dem Leser deutlich, dass Jan van Boendale dem deutschen Kaiserreich und seinem Kaiser eine wichtige eschatologische Rolle zuspricht (vgl. *Wraken*, I, 7 und 8). Daher verwundert es nicht, dass der Endkaiserlegende in diesem Text viel Raum gegeben wird. In *Wraken* verzichtet Jan van Boendale auf den *Sidrac* und zieht den *Pseudo-Methodius* und die *Sibylla Tiburtina*, zwei der einflussreichsten Texte (nicht nur) für die Endkaiserlegende, als Quellen heran. Seine Diskussion der Unstimmigkeiten zwischen beiden Texten verleiht der Darstellung an einigen Stellen einen wissenschaftlichen Anklang. Jan van Boendale beschränkt sich nicht auf das Ende der *Sibylla Tiburtina* mit der Königsliste und der

Endkaiserprophezeiung, sondern schreibt die ganze Prophezeiung wegen ihres starken christologischen Bezugs aus (vgl. *Wraken*, I, 18-22). Aber er hat auch ein spezifisches Interesse an der Endkaiserprophezeiung, was sich daran zeigt, dass er die Königsliste aktualisiert hat und sich nur auf wenige – seinem Zweck dienliche – Figuren konzentriert: den Endkaiser und seine beiden Vorgänger.[81] In *Wraken* trifft die Beschreibung des letzten Königs vor dem Endkaiser auf Edward III. von England zu und Jan van Boendale konstatiert, dass sich seiner Meinung nach die Weissagung der Sibylle gerade erfülle: *Seker nu dunct mi wel des / Dat die tijt nu comen es* (*Wraken*, I, 22, V. 1962*f*). Am Ende der Königsliste steht in *Wraken* der griechisch-römische Endkaiser namens *Constant* (Constans), der 132 Jahre herrschen wird: *Die Constant sal sijn ghenant / Die coninc sal sijn /dat wet / Van Romen ende van Grieken met* (*Wraken*, I, 22, V. 1979-1981, vgl. *Wraken*, II, 2, V. 241-242, *Wraken*, II, 10, V. 787, *Wraken*, II, 12, V. 1017, aber *Die coninc der Romeren*, *Wraken*, I, 22, V. 1998).[82] Ob Jan van Boendale das Detail, dass in der *Sibylla Tiburtina* ein König der Griechen und Römer vorhergesagt wird, in seiner Übersetzung nicht verändert hat, weil er auf ein Ende der Spaltung der griechischen und lateinischen Christen hoffte, ist schwer zu sagen. Der politische Schwerpunkt seiner Version der Prophezeiung scheint jedoch auf dem König zu liegen, der dem Endkaiser vorhergeht, nicht auf dem Endkaiser selbst. In dem zukünftigen goldenen Zeitalter wird es keinen Mangel geben, das Essen wird billig sein, der Endkaiser wird sich an die kirchlichen Regeln halten, das Kaiserreich wieder herstellen, die Tempel der Abgötter vernichten, die Heiden unterwerfen und bekehren und die Taufunwilligen töten.

Abschließend stellt Jan van Boendale fest, dass sich mit der Herrschaft des Endkaisers die Prophezeiungen Davids und anderer Propheten erfüllen, dass in der Endzeit ‚eine Hand aus Äthiopien' den Christen zu Hilfe kommen würde (vgl. *Wraken* I, 22, V. 2012-2019).[83] Er kritisiert die schon lange vom heiligen Methodius widerlegte Deutung dieser Stelle als Hilfe aus Äthiopien, die noch immer von einigen vertreten würde (vgl. *Wraken*, I, 22, V. 2020-2033).[84] Bei Methodius sei jedoch zu lesen, dass David in diesem Psalm einen vollkommenen König mit ägyptischer Abstammung vorhergesagt habe, und hiermit sei gemeint, dass der Endkaiser Constans von der als ägyptische Königstochter vorgestellten Mutter Alexanders des Großen

---

[81] Siehe u. a. SACKUR 1898, S. 129-137, zur Bedeutung der Aktualisierung der Königsliste in der *Sibylla Tiburtina* als politisches Motiv. Laut HOLDENRIED (2006, bes. S. 3-30) bewertet Sackur die Aktualisierung der Königsliste in der Überlieferungsgeschichte der *Sibylla Tiburtina* über, da gesehen auf die gesamte Überlieferung nur wenige Königslisten aktualisiert wurden.

[82] In der Überlieferung der *Sibylla Tiburtina* variiert die Länge der Herrschaft des Endkaisers.

[83] Vgl. *Sibylla Tiburtina*: *Tunc namque preveniet Egiptus et Etiopia manus eis dare Dei* (zitiert nach SACKUR 1898, S. 185). SACKUR (1898, S. 170) merkt an, dass in der *Sibylla Tiburtina* und im *Pseudo-Methodius* Ps 68:32 („aus Ägypten bringt man Geräte aus Erz, / Kusch erhebt zu Gott seine Hände") in unterschiedlichen Zusammenhängen gebraucht wird, nämlich in der *Sibylla Tiburtina* als Anspielung auf die Bekehrung Äthiopiens und Ägyptens unter dem Endkaiser, im *Pseudo-Methodius* als Anspielung auf den äthiopischen Ursprung des römischen Weltreiches, das heißt Cuseth, die Mutter Alexanders des Großen, wird als äthiopische Königstochter vorgestellt.

[84] VAN ANROOIJ (1994a, S. 138*f*) emendiert hier ‚Ägypten' in ‚Äthiopien'. Siehe folgende Anmerkung.

abstammen wird (vgl. *Wraken*, II, 2, V. 151-160).[85] Jan van Boendale stellt fest, dass die Glaubwürdigkeit der Prophezeiungen dadurch verstärkt wird, dass sowohl der heilige Methodius als auch die tiburtinische Sibylle trotz der sie trennenden 2000 Jahre den Endkaiser Constans vorhergesagt hätten (vgl. *Wraken*, II, 2, V. 243-246). Jans van Boendale Quellenkritik in dieser Passage entspricht sicherlich nicht modernen Maßstäben, aber er zeigt sich seinen Quellen gegenüber kritisch und durch die Anwendung der exegetischen Methode gelangt er zu dem Resultat, dass beide Texte im Prinzip das Gleiche sagen. Der Gedanke, die Glaubwürdigkeit der Quellen in ihrer Totalität in Frage zu stellen, war ihm fremd.

Die Prophezeiung wird mit Details zur Herrschaft des Endkaisers fortgesetzt, die – auch nach den Angaben Jans van Boendale – auf der *Sibylla Tiburtina* beruhen. So lesen wir unter anderem, dass er die Heiden und die Juden bekehren wird und nach 120 Jahren das Erscheinen des Antichrist sehr nahe sein wird (vgl. *Wraken*, II, 2, V. 247-268).[86] Hierauf folgen Ausführungen zur eschatologischen Rolle des römischen Reiches, denn erst, wenn die Macht des Reiches geschwächt ist, wird die Zeit des Antichrist anbrechen (vgl. *Wraken*, II, 3). Neben der Theorie der vier Weltreiche (vgl. *Wraken*, II, 3, V. 285-322) wird als Begründung angegeben, dass das Kaiserreich und die Kirche zeitgleich mit Christi Geburt ihren Anfang genommen haben, weshalb das Los beider Institutionen fest miteinander verbunden ist: *Ende als deen valt /dat wet / So sal dander vallen met* (*Wraken*, II, 3, V. 329*f*). Jan van Boendale könnte hier dem Gedanken nach der Eintracht zwischen Reich und Kirche Ausdruck verleihen, eine Eintracht, die zur Zeit der Entstehung des *Wraken* weit entfernt war (siehe oben).

Das Ende der Behandlung der Endkaiserlegende in *Wraken* folgt zunächst in groben Zügen dem *Pseudo-Methodius* (vgl. *Wraken*, II, 10-11). Während sich die Ismaeliten siegestrunken in Sicherheit wiegen, werden sie völlig unerwartet von einem König vernichtet, der sich von Äthiopien aus über das Meer heranschleicht und nur über wenige Mitstreiter, unter anderem seine Kinder, verfügt – ein Zusatz Jans van Boendale, der die Macht des Endkaisers unterstreicht. Jan van Boendale nutzt die Beschreibung der Friedensperiode unter dem End-

---

[85] Die Passagen über die Herkunft und Abstammung des Endkaisers (aus Ägypten oder Äthiopien) sind in *Wraken* etwas verwirrend, u. a., weil Jan van Boendale an einigen Stellen Ägypten durch Äthiopien ersetzt (siehe VAN ANROOIJ 1994a, S. 138*f*), weshalb der Endkaiser bei ihm aus ungeklärten Gründen, anders als im *Pseudo-Methodius* aus Ägypten, nicht aus Äthiopien abstammt (in *Wraken* II, 12, V. 1013, steht jedoch, dass der Endkaiser aus Äthiopien kommen wird). In Ps 68:32 ist nur von Ägypten die Rede, dennoch wird dieser Psalm im *Pseudo-Methodius* auf Äthiopien bezogen. Zum Endkaiser heißt es in Kapitel 14 des *Pseudo-Methodius* in der Übersetzung von MCGINN (1998, S. 76): „The prophecy of David which says, ‚In the last days Ethiopia will stretch out her hand to God' [...] will be fulfilled in that these last men who stretch out their hands to God are from the seed of the sons of Cuseth, the daughter of Phol, king of Ethiopia." Im *Pseudo-Methodius* sollte diese Auslegung des Psalms die Hoffnung der antibyzantinisch gesinnten syrischen Christen von den monophysitischen Herrschern Äthiopiens auf einen byzantinischen Herrscher lenken, deshalb wurde Alexander dem Großen, dem Gründer des Reiches, eine äthiopische Abstammung zugeschrieben (siehe MCGINN 1998, S. 71, REININK 1988).

[86] In Sackurs Version der *Sibylla Tiburtina* steht an dieser Stelle 112 Jahre, viele Handschriften haben jedoch 120. Diese Zahl scheint meist an die Jahre der Herrschaft des Endkaisers gebunden zu sein, oft treten aber Verwirrungen auf (siehe MCGINN 1998, S. 49, Anm. 32). In *Wraken* wird vorher 132 Jahre genannt.

kaiser zum Einschub einer Moralisierung. Gott räche jede Sünde: So wie es die Heiden nicht anders verdient haben, dass Gottfried von Boullion ihnen wegen ihrer Sünden das Heilige Land entrissen hat, haben es die Christen wegen ihrer Sünden nicht anders verdient, dass es ihnen Saladin wieder abgenommen hat. Auch in der Endzeit wird es nicht anders sein, denn Gott wird zur Bestrafung des Verfalls der Moral und des Verlustes der Gottesfurcht die eingeschlossenen Juden aus der Alexanderlegende über die Christen senden (die Verfehlungen der Christen sind sehr ausführlich beschrieben, vgl. siehe *Wraken*, II, 10, V. 866-925). An dieser Stelle verbindet Jan van Boendale den *Pseudo-Methodius* mit der *Sibylla Tiburtina*, folgt aber eher dem *Pseudo-Methodius* (vgl. *Wraken*, II, 12).[87] Wenn Gottes Strafe lange genug angedauert hat, wird Constans die eschatologischen wilden Juden vernichten, die ganze Welt zum Christentum bekehren und in dieser Zeit wird der Antichrist geboren. An dieser Stelle „verschwindet" trotz, oder vielleicht wegen, der wichtigen eschatologischen Rolle des römisch-deutschen Reiches der Endkaiser aus *Wraken*. Über die Gründe dafür lassen sich nur Mutmaßungen anstellen. So ist es denkbar, dass die Abdankung vielleicht dem Ansehen des Endkaisers geschadet hätte. Ein anderer Grund könnte sein, dass es Jan van Boendale in *Wraken* um die eigene Zeit im Kontext der Endzeit ging und nicht um eine vollständige Darstellung des Ablaufs der Endzeit, und er dementsprechend ausschließlich diejenigen Themen miteinander kombinierte, die er als zutreffend empfand.

Damit kommen wir zur Ausarbeitung der Endkaiserlegende in der Fünften Partie.[88] Zum einen wird besonders aus dem von Lodewijk van Velthem selbst konzipierten siebten Buch die wichtige eschatologische Rolle des römisch-deutschen Kaiserreichs deutlich, zum anderen kommen im achten Buch der Fünften Partie auf der Grundlage des *Speculum Historiale* Elemente der traditionellen Endkaiserlegende in verkürzter Form zur Sprache.[89] Neben der augustinischen Periodisierung der Geschichte wird auch der Einteilung der Geschichte in vier aufeinander folgende Weltreiche, von denen das römische Reich das letzte Weltreich ist, große Aufmerksamkeit gewidmet (siehe HAGE 1998, S. 148). Vor allem die Vision Daniels von den vier Tieren und dem Menschensohn (vgl. Dan 7:1-12) wird in der Fünften Partie mit den Entwicklungen im römisch-deutschen Reich in Zusammenhang gebracht. Hierdurch wird der beinahe zeitgenössischen Herrschaft Heinrichs des VII. von Luxemburg eine heilshistorische Perspektive verliehen (siehe HAGE 1998, S. 148-158, siehe unten, 7.2). So findet sich in der Auslegung einer Hildegard von Bingen zugeschriebenen Vision ein Bezug auf die zeitgenössischen Entwicklungen im römisch-deutschen Reich:

---

[87] Im *Pseudo-Methodius* sendet Gott eine himmlische Macht, die die Völker aus der Alexandersage vernichtet, in *Wraken* vernichtet der Endkaiser sie selbst.

[88] Vgl. WUTTKE 2011 zur Endkaiserlegende in der Fünften Partie.

[89] Die Endzeitprophezeiungen in der Fünften Partie sind nicht ausschließlich positiv bezüglich des römisch-deutschen Kaiserreichs. In *SH* V, VII, 27 wird in einer Hildegard von Bingen zugeschriebenen Prophezeiung der Abfall der Menschen vom innerlich verrotteten Kaiser- *und* Papsttum vorhergesagt.

In dit so hebbic vernomen,
Dat si willen secgen overwaer:
„Haddi mogen leven sine jaer,
Dat hi al kerstenheide met
Met siere macht soude hebben geset
Te payse, ende te ponte daernaer“,
Dit meint si daer met overwaer. (*SH* V, VII, 13, V. 1082-1088, vgl. *SH* V, VII, 12, V. 998-1008, *SH* V, VII, 13, V. 1068-1074)

Lodewijk van Velthem hat die Vision leicht abgewandelt, um sie auf Heinrich den VII. zu beziehen, der laut der Prophezeiung vor der Vollendung seiner potentiellen Weltherrschaft durch einen Bettelorden zu Grunde gerichtet wird: eine deutliche Anspielung auf die Gerüchte, dass Heinrich von seinem dominikanischen Beichtvater vergiftet wurde (siehe HAGE 1998, S. 158-160). Wie andere seiner Zeitgenossen hatte Lodewijk van Velthem große, letztendlich durch den vorzeitigen Tod vergebliche, Erwartungen bezüglich dieses deutschen Kaisers gehegt. Dies wird besonders aus dem fünften Buch der Fünften Partie deutlich, das fast ausschließlich den fünf Regierungsjahren Heinrichs gewidmet ist. Dennoch ist Heinrich der VII. in der Fünften Partie nicht *der* erwartete Endkaiser, wie von HAGE (1998, S. 159*f*) argumentiert. Natürlich ist es richtig, dass verschiedene mittelalterliche Herrscher im Rahmen von Endzeitvorstellungen betrachtet wurden (zum Beispiel als Endkaiser oder als Antichrist), aber wenn sich diese Erwartungen nicht erfüllten, fielen die Prophezeiungen der Obskurität anheim oder wurden aktualisiert (siehe REEVES 1993, S. 306-349, vgl. unten, Kapitel 7). Zwar werden Heinrichs Leben und Tod in der Fünften Partie in der Perspektive der Endzeit betrachtet (siehe HAGE 1998, S. 143*f*), aber Lodewijk van Velthem wusste, dass Heinrich diese Verheißung nicht erfüllt hat, der eigentliche Endkaiser muss erst erscheinen (und wird im achten Buch vorhergesagt).

Im siebten Buch der Fünften Partie findet sich als Teil der Auslegungen zur Vision Daniels von den vier Tieren (vgl. Dan 7) eine weitere erwähnenswerte Ausarbeitung der Endkaiserlegende:

Gi selt verstaen nu ter stede
Dat dit dier betekent mede
Enen keyser, die noch comen sal,
Ende die werelt sal dwingen al.
Dese sal Oge sijn geheten
[...]
Als hi lange heeft in desen
Levene gesijn, dan sal hi twaren
Ten berge van Oliveten varen,
Ende offeren Gode daer harde scone
Op sine voetstape sine crone.
Daer selen si .x. vorward gaen,
Ende skeys[*er*]rijch deylen also saen.

> Dit sijn die tiene horne twaren,
> Die uten diere gewassen waren.
> In desen dattie .x. gaen voren,
> Sal Antekerst oec werden geboren (*SH* V, VII, 5, V. 292-311)

In dieser ungewöhnlichen Variante der Endkaiserlegende wird das vierte Tier als der zukünftige Endkaiser ausgelegt, dem zehn weitere Herrscher folgen werden, unter denen das Reich aufgeteilt wird (siehe HAGE 1998, S. 149). Die Niederlegung der Krone auf dem Ölberg (*Monte Oliveti*) wird in dieser Passage nicht durch das Auftreten des Antichrist motiviert, sondern sie geschieht freiwillig.[90] Auch die Bezeichnung des Endkaisers ist ungewöhnlich. Zum einen wird er tatsächlich als *keyser* (,Kaiser') bezeichnet – sonst wird er im mittelniederländischen Korpus als ,König' bezeichnet, zum anderen heißt er im Gegensatz zur Tradition (Constans) *Oge*. In der Edition (VANDER LINDEN [ET AL.] 1906-1938, Bd. 3, S. 252) wird zu dieser Stelle angemerkt, dass es sich bei *Oge* um Gog, den König von Magog (Ez 38), oder um Og, den König von Baschan (Jos 13:12), handeln könnte. Dies erscheint jedoch wenig plausibel, da beide Könige in der Bibel negativ belegt sind. Als Erklärung für den ungewöhnlichen Namen könnte ein bisher nicht identifizierter Bibelkommentar dienen, wie für den Großteil der Ausführungen zu Daniel, oder es handelt sich um einen Verweis auf den legendären Ogier aus der Karlssage.[91]

Im achten Buch der Fünften Partie wird die eigentliche Endkaisersage nur rudimentär behandelt, dafür wird die eschatologische Rolle des deutschen Kaisertums unterstrichen und der römisch-deutsche Kaiser als der geschichtliche Dreh- und Angelpunkt dargestellt. Dies wird unter anderem aus dem Vergleich der Aufzählung der sieben Vorzeichen des Antichrist mit der lateinischen Vorlage deutlich. Im *Speculum Historiale* heißt es bezüglich des römischen Reiches in der Endzeit: *Septimum quoque iam esse videtur in ianus, à Romano scilicet imperio vel obedientia discessio* (Bd. 4, Kap. 107, S. 1324).[92] Im mittelniederländischen Text lesen wir: *Dan*

[90] Das erste Mal ist der Ölberg bei Hieronymus als Ort der Niederlegung der Krone des Endkaisers belegt, und auch in *De Ortu et Tempore Antichristi* findet die Niederlegung der Krone dort statt (siehe MÖHRING 2000, S. 145, bes. Anm. 13). Im *Pseudo-Methodius* findet die Kronenniederlegung auf Golgatha statt, in der *Sibylla Tiburtina* findet der Antichrist auf dem Ölberg seinen Tod.

[91] Die Ausführungen zu Daniel in der Fünften Partie könnten auf Hieronymus' *Explanatio in Danielem Prophetam* beziehungsweise auf dem auf die *Explanation* zurückgehenden Kommentar zu Daniel in der *Glossa ordinaria* beruhen (siehe Kapitel 1, Anm. 37). Es war nicht möglich, bezüglich dieser Darstellung eine Verbindung zu Hieronymus' Kommentar zu Dan 7 herzustellen. Immer wieder traten Betrüger auf, die sich als verstorbene Herrscher ausgaben, unter anderem auch als Ogier (Holger der Däne) aus der *Historia Caroli Magni* (siehe MÖHRING 2000, S. 231). Ogier war auch im mittelniederländischen Sprachgebiet bekannt (siehe VAN DIJK 1998). Eine Verbindung zur Endkaisersage ist jedoch nicht bekannt. Das Motiv des wiederkehrenden Herrschers ist vielfältig belegt, es ist beinahe so alt wie die Antichristtradition selbst (siehe MÖHRING 2000, S. 229).

[92] Die Übersetzung dieser Stelle von HAGE (1998, S. 160) scheint zu spezifisch, er übersetzt: „het zevende teken, dat reeds voor de deur schijnt te staan, is het verdwijnen (uiteenvallen) van het Romeinse rijk [het Duitse keizerrijk] of de gehoorzaamheid daaraan)". HAGE (ebd.) führt weiter aus: „Dus door de dood van Hendrik VII als eindkeizer wordt het uiteenvallen van het Duitse rijk werkelijkheid en is tegelijk de barrière voor de komst van de Antichrist wegge-

werd gesien daerna thant, / Datmen den keyser versniden [s]al, / Die wortel soude sijn boven al (*SH* V, VIII, 3, V. 150-152). Durch die Übereinstimmung dieser Bildsprache mit der zuvor für Kaiser Heinrich den VII. benutzten Bildsprache wird ein Zusammenhang zwischen beiden Passagen hergestellt, der die Wichtigkeit des römisch-deutschen Kaisers (als Institution) unterstreicht (vgl. HAGE 1998, S. 160). Nur wenig später wird vorhergesagt, dass *een kersten coninc* (*SH* V, VIII, 4, V. 229) auftreten wird, der erfolgreich und erbarmungslos gegen die Ismaeliten kämpfen wird und sich danach der Antichrist offenbaren wird. Mehr erfährt der Leser nicht über den Endkaiser, denn Lodewijk van Velthem folgt hier seiner Quelle, dem *Speculum Historiale*, in dem die Endkaiserlegende sehr verkürzt behandelt wird und traditionelle Elemente wie das Friedensreich und die Niederlegung der Krone weggelassen sind (siehe HAEUSLER 1980, S. 78).[93] Im *Speculum Historiale* konzentriert sich die Hoffnung nicht „auf einen idealen römischen Kaiser, weil Vinzenz kein Anhänger des Translationsgedankens ist und die Theorie der vier Weltreiche übergeht (ebd.). Mit dem französischen König als Mäzen des monumentalen Werkes ist im *Speculum Historiale* naturgemäß die Geschichte der französischen Könige immer wichtiger als die der römischen Kaiser, denn: „[i]n der Umgebung Ludwigs des Heiligen war die Translationstheorie nicht am Platze“ (ebd.).[94] Gerade weil im *Speculum Historiale* für die Theorie der vier Weltreiche kein Raum ist, fällt es auf, dass sie im siebten Buch der Fünften Partie so prominent anwesend ist. Es stellt sich angesichts des starken Kontrasts der Ausarbeitung der Endkaiserlegende die Frage, warum Lodewijk van Velthem die Darstellung im achten Buch der Fünften Partie nicht an seine vom *Speculum Historiale* abweichende Geschichtsauffassung angepasst hat.[95]

Zwischenbilanz

Der Endkaiserlegende wird im mittelniederländischen Korpus sehr unterschiedlich Gestalt gegeben. Das einzige „Standardelement“ der Karriere des Endkaisers ist sein Auftreten im Nahen Osten, spezifisch in Jerusalem. Hier besteht ein enger Zusammenhang mit seiner Rolle als Bekämpfer eschatologischer Völker, als christlich-politischer Hoffnungsträger, der eine

vallen.“ Besser wäre diese Stelle zu übersetzen mit: ‚Das siebte Zeichen scheint sich auch schon zu zeigen, das Abweichen von der Herrschaft Roms/das Abweichen vom Gehorsam gegenüber Rom.‘

[93] Die Quelle ist im Grunde genommen der *Pseudo-Methodius*, da im *Speculum Historiale* ein ganzes Kapitel dieses Textes in einer Kurzfassung aufgenommen ist. Vinzenz war der erste, der den *Pseudo-Methodius* nicht nur zu eschatologischen Fragen zitierte, sondern ein ganzes Kapitel ausschrieb (siehe HAEUSLER 1980, S. 76). Auch im *Speculum Historiale* wird der Endkaiser – anders als in dem als Quelle dienenden *Pseudo-Methodius* (König der Griechen und Römer) – nur als *rex christianorum* bezeichnet (siehe HAEUSLER 1980, S. 78).

[94] Hierzu ist anzumerken, dass Vinzenz die Translationstheorie auch auf das französische Königshaus hätte anwenden können.

[95] Es ist festzuhalten, dass Lodewijk van Velthem im gesamten achten Buch keine großflächige Umarbeitung seiner Quelle vorgenommen hat, er hat nur Passagen gekürzt.

Zeit des Friedens bringen wird, zwei Elemente, die in verschiedenen Texten des Korpus auftauchen. Während die Endkaiserlegende in *Teesteye* oder dem Oeuvre Jans van Leeuwen keine Rolle spielt, nimmt sie in *Wraken* einen großen Raum ein. Eine ausführlichere Darstellung garantiert jedoch nicht, dass alle Punkte der Karriere des Endkaisers behandelt werden. Gerade in *Wraken* verschwindet der Endkaiser noch vor dem Ende seiner Herrschaft aus der Erzählung, weil in *Wraken* nicht die Vermittlung eschatologischen Gedankenguts im Sinne enzyklopädischer Wissensvermittlung im Vordergrund steht, sondern andere dichterische Intentionen, wie die Verortung kontemporärer Ereignisse in Bezug auf die Endzeit.

Wraken ist der einzige Text im Korpus, in dem der Endkaiser einige Male wie in den verwendeten lateinischen Quellen, der *Sibylla Tiburtina* und dem *Pseudo-Methodius*, als griechisch-römischer Herrscher bezeichnet wird. Im *Lekenspiegel* und in *Wraken* wird meist der Titel ‚König der Römer' (‚Herrscher des römisch-deutschen Reiches') verwendet, das heißt sein Titel scheint der aktuellen politischen Situation (und den politischen Präferenzen der mittelniederländischen Autoren) angepasst zu sein. Nur in der Fünften Partie finden wir die neutrale Bezeichnung ‚christlicher König'.[96]

Wie aus vielen Werken des (insbesondere deutschen) Hoch- und Spätmittelalters wird aus dem mittelniederländischen Korpus deutlich, dass die Ursprungsidee des römisch-deutschen Reiches als christliches Imperium mit einem weltlichen (Kaiser) und einem geistlichen Haupt (Papst), die einträchtig miteinander regieren, nicht viel mehr als eine Wunschvorstellung war (siehe ELIGH 1996, S. 180-184). Sehr explizit wird das Ideal der Gleichheit zwischen Papst- und Kaisertum in *Wraken* mit dem traditionellen Motiv der zwei Schwerter aus Lk 22:38 (= Zweischwerterlehre) ausgedrückt, wobei deutlich ist, dass die Sympathie Jans van Boendale auf Seiten des Kaisers liegt, den er in Bedrängnis sieht (vgl. *Wraken*, I, 7, V. 530-534, *Lsp.*, II, 89, *Lsp.*, II, 98, siehe VAN ANROOIJ 1994b, S. 158-160).

[96] Diesbezüglich sei angemerkt, dass bis auf eine Passage in der Fünften Partie immer von einem zukünftigen ‚König' die Rede ist, nicht von einem ‚Kaiser'. Zwar ist auch in den lateinischen Quellen von einem ‚König' (*rex*) die Rede, der höchste Titel des lateinischen Westens war jedoch ‚Kaiser'. Dennoch scheint die Bezeichnung ‚König' weiter verbreitet gewesen zu sein. Zum deutschen König gewählt zu sein, bedeutete, zum deutschen Kaiser auserkoren zu sein, auch wenn die meisten deutschen Könige die Kaiserkrone nie oder erst lange nach ihrer Wahl zum König annahmen.

6.4 Der Antichrist

Denn zuerst muss der Abfall von Gott kommen und der Mensch der Gesetzwidrigkeit erscheinen, der Sohn des Verderbens, der Widersacher, der sich über alles, was Gott oder Heiligtum heißt, so sehr erhebt, dass er sich sogar in den Tempel Gottes setzt und sich als Gott ausgibt.
(2 Thess 2:3-4)

Das Auftreten des Antichrist galt im Mittelalter als wichtigstes Vorzeichen des unmittelbaren Bevorstehens des Jüngsten Gerichts (siehe FRIED 2001, S. 113 und S. 115, vgl. OTT 2005, S. 658). Die biblische Basis der Antichristlegende ist schmal, denn der Antichrist wird in der Bibel nur beiläufig in den Briefen des Johannes erwähnt (1 Joh 2:18, 22, 1 Joh 4:3, 2 Joh 7).[97] Im NT sind die wichtigsten Eigenschaften des Antichrist im Kern angelegt: Er kündigt die Endzeit an, er ist der ultimative Feind der Christen, und er schadet durch seine Verführungskünste der Kirche (siehe EMMERSON 1981, S. 36). Schon früh wurden in der Exegese weitere bösartige Figuren des NT auf den Antichrist bezogen, wie der „Sohn des Verderbens“ (2 Thess 2:3), der „Verführer“ (2 Joh 7), die beiden Tiere aus der Offenbarung (vgl. Offb 13) und die „falsche[n] Propheten“ (Mt 24:11). Letztere Bibelstelle gab Anlass zur Entstehung der Vorstellung des Gefolges des Antichrist (*membra Antichristi*, siehe RUSCONI 2000, S. 288 und S. 291). Da der Antichrist in allen Punkten seines Wesens konträr zu Christus ist, ist jeder Gegner Christi nicht nur ein Anhänger des Antichrist, sondern in gewissem Sinn auch *der* Antichrist (ebd. S. 293).[98]

Der Antichrist ist im NT eine von allen irdischen Institutionen unabhängige Endzeitfigur; seine Existenz ist nur aus eschatologischer Perspektive gerechtfertigt (siehe RUSCONI 2000, S. 293). Im frühen Christentum entwickelte sich jedoch ein theologischer Streit über die Auslegung der biblischen Endzeitprophezeiungen, in dessen Mittelpunkt die Frage stand, ob die biblischen Endzeitprophezeiungen, besonders die Johannesoffenbarung, einen konkreten historischen Bezug haben oder symbolisch ausgelegt werden müssen (ebd., S. 290, vgl. DALEY 2000, S. 3-27, und oben, Kapitel 2.3). Dieser Auslegungsstreit hatte großen Einfluss auf die Entwicklung der Antichristlegende. Er führte im Verlauf der Spätantike und des frühen Mittelalters zur Ambiguität zwischen der historisierenden Vorstellung des Antichrist

[97] Siehe ANGENENDT 2009, S. 717, zur Antichristvorstellung im NT.

[98] In der lateinischen und der volkssprachlichen Literatur des Mittelalters wird wiederholt darauf hingewiesen, dass der Name Antichrist nichts damit zu tun hat, dass er vor (*ante*) Christus kommen wird, sondern dass er so heiße, weil er *gegen* Christus auftritt, wie zum Beispiel bei Isidor von Sevilla zu lesen ist: „He is called Antichrist because he will come against Christ. He is not called Antichrist, as some simple-minded understand it, because he will come before Christ, that is, that Christ may come after him. This is not how it is; but he is called „Anti-christ“ in Greek, which in Latin is „contrary-to-Christ.“ (Übersetzung aus Isidors *Etymologiae sive originum libri XX* (viii.xi.20-22) zitiert nach RUSCONI 2000, S. 291, vgl. ANGENENDT 2009, S. 717).

als individuelle Endzeitfigur und der symbolischen Auslegung des Antichrist als kollektives bösartiges Element innerhalb der christlichen Gesellschaft (wie Ketzer, Juden oder korrupte Elemente innerhalb der Kirche), die während des gesamten Mittelalters bestehen blieb und in gewissem Sinn als „intrinsic to his evil identity“ (RUSCONI 2000, S. 290, vgl. ELIGH 1996, S. 238) bezeichnet werden kann.

Das grundlegende Problem der neutestamentlichen Prophezeiungen ist das in ihnen enthaltene Versprechen, dass die irdische Geschichte sehr bald enden würde (siehe FREDRIKSEN 1991, S. 151). Als sich diese Prophezeiung nicht erfüllte und sich das Christentum zur Staatsreligion des spätantiken Römischen Reiches entwickelte, musste die Kirche einen Weg finden, „to come to terms with its own foundational prophecy (‚The kingdom of God is at hand!‘)“ (FREDRIKSEN 1991, S. 151). Deshalb entstanden schon in frühesten christlichen Jahrhunderten Bestrebungen, allzu buchstäbliche – apokalyptisch-millenaristische – Lesungen der Johannesoffenbarung zu unterdrücken. Als diesbezüglicher theologischer Wendepunkt gilt die typologische Lesung der Johannesoffenbarung durch Tyconius. Seine so genannten sieben Regeln ermöglichten die historische *und* allegorische Lesung derselben Bibelpassage (siehe oben, Kapitel 2.3.2).

Die siebte Regel des Tyconius (*De Diabolo et eius Corpore*) gab einen wichtigen Impuls für die Entwicklung der Antichristlegende. In Analogie zu seiner ersten Regel, laut der sich biblische Nennungen Gottes entweder auf Gott selbst oder seine Anhänger beziehen können, besagt seine siebte Regel, dass sich biblische Nennungen des Teufels sowohl auf den Teufel selbst als auch auf seine Anhänger beziehen können (siehe FREDRIKSEN 1991, S. 158). Diese Auslegungsstrategie wurde auf den Antichrist übertragen: Der Antichrist ist nicht nur eine Figur, die in ferner Zukunft als Feind der Christen auftreten wird, sondern jeder, der sich gegen die Kirche, ihre Regeln und den wahren christlichen Glauben stellt, ist der Antichrist (ebd.). Dies bedeutet, dass inmitten der christlichen Gemeinschaft eine Gemeinschaft von Antichristen existiert.

Entscheidend für die Entwicklung der orthodoxen Exegese war, dass Augustinus die Johannesoffenbarung durch die Anwendung der sieben Regeln des Tyconius’ überwiegend symbolisch interpretierte (siehe DALEY 2000, S. 30, vgl. FREDRIKSEN 1991, S. 157). So fasste Augustinus das Tausendjährige Reich der Heiligen (vgl. Offb 20:6) nicht als einen zukünftigen Zustand auf, sondern als den Zustand der Kirche bis zur Wiederkunft Christi (siehe DALEY 2000, S. 29-31). Neben der linearen Lesart der Johannesoffenbarung verwarf Augustinus auch alle Bestrebungen, die Abfolge der Vorzeichen der Endzeit zu bestimmen und die Auslegung des Antichrist als eine historische Person, wodurch der Antichrist in seinen Schriften einen stark symbolisch-moralischen Charakter hat (siehe RUSCONI 2000, S. 291). Augustinus’ moralisierende Antichristvorstellung wurde von Gregor dem Großen und vielen anderen führenden Denkern der lateinischen Kirche des Westens übernommen (ebd., S. 292).

Augustinus' großer Einfluss auf die mittelalterliche Theologie konnte das Interesse am Antichrist als (zukünftige) Person jedoch nicht unterbinden, ganz im Gegenteil, im Verlauf der christlichen Spätantike und des Hochmittelalters bildete sich eine Biographie des Antichrist heraus (siehe RUSCONI 2000, S. 289).[99] Hierfür wurde das spärliche biblische Material mit eschatologischen Prophezeiungen nicht-biblischen Ursprungs, wie der *Sibylla Tiburtina* und dem *Pseudo-Methodius*, ergänzt (siehe RUSCONI 2000, S. 287, vgl. EMMERSON 1981, S. 36-73). Diesbezüglich besonders einflussreich war *De Ortu et Tempore Antichristi* (siehe oben, S. 227) des fränkischen Abts Adso von Montier-en-Der, in dem das Motiv des Endkaisers mit dem Antichrist als seinen wichtigsten Gegenspieler verbunden ist (siehe MCGINN 1998, S. 72*f*, RUSCONI 2000, S. 292). Wegweisend war, dass Adso zu einem Zeitpunkt, an dem die Theologie von der moralisierenden Vorstellung des kollektiven Antichrist dominiert wurde, die Vorstellung des individuellen Antichrist favorisierte und diesen mit einer Biographie versah, die auf Basis der vorhandenen Exegese nach dem Muster eines Heiligenlebens aufgebaut war (siehe MCGINN 1998, S. 82*f*, RUSCONI 2000, S. 291).

Die Herausbildung der Gegenpole „personal" und „corporate Antichrist" war eine der wichtigsten Entwicklungen innerhalb der mittelalterlichen Antichristtradition (siehe GOW 1995, S. 94, Zitate ebd.).[100] Obwohl die gelehrte biblische Exegese dazu tendierte, den Antichrist als Symbol aufzufassen, das für alle bösartigen Elemente in der Welt steht, dominierte die historisierende, individuelle Lesung viele lateinische und vor allem volkssprachliche Texte:

> To the broad masses of western Christendom, and to many learned clerks, the Antichrist was a real person who would be born, live and die, often in a perverse parody of Jesus' life, at the End of Time. [...] The Antichrist is a concrete individual who will interact with people on earth. Dramatic scenes, not *quaestiones* and *distinctiones*, are the basic unit of this tale." (GOW 1995, S. 94-104).

In Anlehnung an GOWS Terminologie wird in der vorliegenden Arbeit zwischen ‚kollektivem' und ‚individuellem Antichrist' unterschieden, das heißt zwischen der symbolischen und der historisierenden Auslegung. Da im mittelniederländischen Korpus die historisierende Auslegung deutlich dominiert, wird der Begriff ‚Antichrist' im Folgenden auf die historisierende Auslegung bezogen, Verweise auf den kollektiven Antichrist sind gesondert gekennzeichnet.

---

[99] Siehe GOW 1995, S. 95-103, zu den eine metaphorische Auslegung des Antichrist favorisierenden theologischen Schriften.

[100] Laut GOW (1995, S. 94) liegt der wichtigste Unterschied in der theologischen, symbolisch-allegorischen Auslegung des Antichrist (*corporative*) und der Auslegung als individuelle Figur (*personal*), wobei letztere die Standardinterpretation in den meisten Kreisen außerhalb der höheren Theologie wurde. Aus beiden Traditionen speiste sich die im späteren Mittelalter um sich greifende polemische Auslegung, das heißt die Identifizierung historischer Persönlichkeiten mit dem Antichrist (ebd.). EMMERSON (1981, S. 7) hingegen betrachtet die Auslegung als individueller Antichrist als mittelalterliche Standardinterpretation und den polemischen Gebrauch des individuellen Antichrist als wichtigste Alternative.

Eine bedeutsame Entwicklung ist der verstärkt polemische Gebrauch der Bezeichnung ‚Antichrist' seit den Anfängen der Kirchenreform im elften Jahrhundert, besonders seit dem Pontifikat Gregors VII. (1073-1085) (siehe RUSCONI 2000, S. 294). Hiermit ist die rhetorische Verwendung der Bezeichnung ‚Antichrist' in Traktaten und Pamphleten für die gegnerische Partei oder einzelne ihrer Mitglieder gemeint, wobei die Eigenschaft des Antichrist als Widersacher (Christi) im Mittelpunkt steht, nicht seine eschatologische Funktion. Durch die inflationäre Beschimpfung gegnerischer Parteien als Antichrist wurden die ursprünglich unmittelbar apokalyptischen Assoziationen des Auftretens des Antichrist abgeschwächt (ebd.).[101] Besonders im Rahmen des Investiturstreits, des großen mittelalterlichen Machtstreits zwischen dem Papsttum und dem römisch-deutschen Kaisertum, aber auch in innerkirchlichen Auseinandersetzungen wurden eschatologische Motive für politische Argumentationen eingesetzt. Im Verlauf des Mittelalters verstärkte sich die Tendenz, zeitgenössischen Persönlichkeiten endzeitliche Bedeutung beizumessen und die eigene Zeit als Teil der Endzeit zu betrachten, ohne unmittelbar das Jüngste Gericht heraufzubeschwören (ebd., S. 300-307); dies zeigt sich im untersuchten Korpus vor allem in den Werken Jans van Boendale und Lodewijks van Velthem.

Einen weiteren wichtigen Impuls für die Entwicklung der mittelalterlichen Antichristlegende gab die Rezeption der Geschichtstheologie Joachims von Fiore (siehe oben, S. 59). Joachim verlegte das Erscheinen des Antichrist aus dem bisher üblichen eschatologischen Kontext: Bei ihm folgt nach dem Antichrist nicht das Jüngste Gericht, sondern das Tausendjährige Reich der Heiligen auf Erden (d. h. das Zeitalter des Heiligen Geistes), der dritte *status* seiner Geschichtstheologie (siehe EMMERSON 1981, S. 61). Auch erwartete Joachim nicht nur einen Antichrist, sondern das sukzessive Auftreten mehrerer Antichristen. Entscheidend ist auch, dass bei Joachim der letzte ‚Große Antichrist' (*magnus antichristus*) kein falscher jüdischer Messias, sondern eine Figur aus der Mitte des Christentums ist, von der Joachim annahm, dass sie vielleicht schon geboren sei (siehe RUSCONI 2000, S. 300-302, vgl. MCGINN 1998, S. 128, S. 137*f*).

Joachims Vorhersage des Erscheinens des Antichrist aus der Mitte des Christentums wurde zu einem der am häufigsten aufgegriffenen Elemente seiner Lehre, was dazu führte, dass er kaum eine Generation nach seinem Tod vor allem für seine Antichristprophezeiung bekannt war (siehe REEVES 1976, S. 14). Joachims exegetisch motivierte Antichristprophezeiung richtete sich weder gegen einen spezifischen Papst oder eine andere konkrete histo-

[101] Die Grenze zwischen dem rhetorischen Gebrauch des Begriffs ‚Antichrist' für Gegner und Widersacher und ernsthaften Versuchen der Verortung zeitgenössischer Geschehnisse ist fließend. Da die Vorstellung der sieben Weltzeitalter im Mittelalter für jede Generation erneut den Gedanken nahe legte, sich am Ende der Geschichte zu befinden (siehe ANGENENDT 2009, S. 219-223), und die Wirksamkeit des prophetisch-eschatologischen Diskurses auf seiner Glaubwürdigkeit beruhte, sollte die Identifizierung zeitgenössischer Figuren als Antichrist nicht nur als politische Instrumentalisierung betrachtet werden (siehe RUSCONI 2000, S. 318*f*, SCHMIEDER 2008a, S. 46*f*). Die Polemik oder Rhetorik des Antichrist und eschatologisch gefärbte Erklärungsmodelle der zeitgenössischen Ereignisse sind laut EMMERSON (1981, S. 66*f*) fester Bestandteil des mittelalterlichen Denkens.

rische Person noch gegen die Kirche im Allgemeinen – immerhin genoss Joachim Zeit seines Lebens das Vertrauen und den Schutz verschiedener Päpste –, nachfolgende Generationen scheuten sich jedoch nicht, Joachims Prophezeiungen auf verschiedene deutsche Kaiser und ab den letzten Jahrzehnten des dreizehnten Jahrhunderts verstärkt auf einzelne Päpste zu beziehen (siehe MCGINN 1998, S. 126, RUSCONI 2000, S. 302-305).[102]

Das Papsttum hatte sich bereits im elften Jahrhundert mit seinem eschatologisch gefärbten Reformdiskurs und seinem Anspruch auf allumfassende Vorherrschaft in den Brennpunkt eschatologischer Erwartungen manövriert (siehe RUSCONI 2000, S. 297).[103] Unter dem Einfluss der Geschichtstheologie Joachims kristallisierten sich bezüglich der eschatologischen Rolle des Papsttums zunehmend zwei gegensätzliche Erwartungen heraus: die Identifikation eines spezifischen Papstes als (Inkarnation des) Antichrist und die Hoffnung auf einen zukünftigen Engelpapst (*pastor angelicus*) (siehe FRIED 2001, S. 113, vgl. MCGINN 1989). Im (pro-kaiserlichen) mittelniederländischen Korpus spielt das Motiv des Engelpapstes jedoch keine Rolle, sondern – wie im vorhergehenden Unterkapitel aufgezeigt – ist die Hoffnung auf eine weltliche Macht gerichtet – den Endkaiser.[104]

Unabhängig von der „chronological obsession“ (RUSCONI 2000, S. 300) des späteren Mittelalters, die unter anderem zur Identifizierung verschiedener Zeitgenossen als Antichrist oder einen seiner Gegenspieler führte, spielt der Antichrist eine wichtige Rolle für die individuelle religiöse Erfahrung der Gläubigen.[105] In der didaktischen Literatur, zu der auch die Texte des mittelniederländischen Korpus zählen, diente der Antichrist vornehmlich dazu, „to teach an essential component of Christian belief and to emphasize the significance of the times“ (EMMERSON 1981, S. 149). Aus diesem Grund wird der Antichrist in den meisten populärtheologischen Texten des Mittelalters als historische Figur ohne besondere apokalyptische Signifikanz dargestellt:

---

[102] Vgl. REEVES (1993, S. 9): „As for the prophecy that Antichrist would usurp the seat of St. Peter, Joachim certainly expected a pseudo-pope as one of the manifestations of Antichrist, without implying in the least that the Roman Church was to become identified with a carnal church of Babylon.“

[103] Zum eschatologischen Reformdiskurs siehe WHALEN 2009, S. 72-99. Die innerkirchliche Reformbewegung lieferte die Vorlage für die Angriffspunkte. Das Reformpapsttum forderte für sich geistliche und politische Suprematie und entwickelte sich im Verlauf des elften und zwölften Jahrhunderts zu einer der wichtigsten europäischen Mächte. Die Reformbewegung forderte die moralische Suprematie von Mönchen, Geistlichen und Kirchenführern, eine Forderung, der jedoch kaum einer der in die Machtpolitik eingebundenen Päpste des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts entsprechen konnte. Vgl. MCGINN (1998, S. 186): „In an age when poverty of life was a supreme religious ideal, the financial necessities engendered by the papacy’s position as a world power made it vulnerable to attacks for avarice [...].“ Zur Kritik des Papsttums im mittelniederländischen Korpus siehe vor allem unten, Kapitel 7.

[104] Joachims Hoffnung ruhte trotz zeitgenössischer Missstände auf der Kirche, weshalb bei ihm ein weltlicher Gegenspieler wie der Endkaiser keinen Platz hatte (siehe MCGINN 1998, S. 128).

[105] Siehe RUSCONI 2000, S. 303-307, und unten, Kapitel 7, zu der auf den Prophezeiungen Joachims von Fiore aufbauenden chronologischen Obsession im späteren Mittelalter. HOLDENRIED (2006, bes. S. xxii*f* und S. 167-170) zeigt auf, dass Texte der Antichristtradition, die oft Anlass zu chronologischen Spekulationen gaben, wie die *Sibylla Tiburtina*, gleichzeitig eine wichtige Funktion für die individuelle Frömmigkeit hatten und zur Meditation über die Endzeit im Allgemeinen dienten.

> At the level of popular religious literature [...] the most important conception of Antichrist was not the symbolic interpretation advanced beginning with Tyconius, Augustine, and Jerome, which had been widely diffused in twelfth-century German theology and particularly in the *Glossa ordinaria*, but rather in the description of a coming historical figure as found in a line extending from the *Tiburtine Sibyl* and the *Pseudo-Methodius* through Adso of Montier-en-Der, and consecrated by Peter Comestor in the *Scholastic History* (1169-1173). (RUSCONI 2000, S. 308, vgl. ebd., S. 313)[106]

Die Dominanz des individuellen Antichrist in populärtheologischen Texten ist zum einen auf die Darstellung der Antichristlegende im *Compendium theologicae veritatis* (Kapitel 7 bis 14) des Dominikaners Hugo Ripelin von Straßburg zurückzuführen (siehe RUSCONI 2000, S. 306*f*). Zum anderen bot die Antichristlegende interessante narrative Möglichkeiten zur Anbindung verschiedener eschatologischer Motive im Rahmen einer linearen Darstellung der Endzeit (siehe EMMERSON 1981, S. 49). Außerdem eignete sich die Antichristlegende im Gegensatz zur Johannesoffenbarung gut zur Dramatisierung, wie verschiedene mittelalterliche Antichristspiele, zum Beispiel das *Ludus paschali de adventu et interitu Antichristi* (Mitte 12. Jh.), zeigen.

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass die Antichristlegende im Mittelalter viele Ausformungen kennt. Die meisten Dichter vermischen Details aus unterschiedlichen Traditionen, ohne sich groß um eventuelle Widersprüche zu kümmern. Auch die Kirche selbst hat niemals ernsthafte Anstrengungen unternommen, ein Dogma des Antichrist festzulegen (siehe EMMERSON 1981, Kap. 1 und 2, besonders S. 34 und S. 78*f*). Dennoch ähnelt sich die Biographie des Antichrist in mittelalterlichen Schriften in entscheidenden Punkten (die in den folgenden Unterkapiteln eingehender untersucht werden):[107]

> Even considering all the details and the legends connected with the tradition, the medieval view was relatively consistent in the following important aspects: Antichrist will be a single human, a man with devilish connections who will come near the end of the world to persecute Christians and to mislead them by claiming he is Christ, he will be opposed by Enoch and Elias, whom he will kill, and will finally be destroyed by Christ or his agent. This interpretation [...] is what is known as the „medieval Antichrist“ [...]. (EMMERSON 1981, S. 7)

---

[106] Der in diesem Zitat verwendete Begriff *popular religious literature* kann am besten mit ‚populärtheologische Literatur‘ übersetzt werden. Wichtig ist die Abgrenzung dieser popularisierenden Schriften zu Werken der universitären hochtheologischen Literatur. Auch GOW (1995, S. 94*f*) unterscheidet zwischen populären Anschauungen wiedergebenden lateinischen und volkssprachlichen Texten und gelehrten theologischen Ausführungen.

[107] Siehe EMMERSON 1981, bes. Kapitel 3, für die typischen Bestandteile der Biographie des Antichrist. Sehr detailliert zur Entwicklung der Antichristlegende ist RAUH 1979.

6.4.1 Die Geburt, Genealogie und Natur des Antichrist

Dem historischen Antichrist werden in der mittelalterlichen Literatur oft ein Geburtsort, Eltern und eine Genealogie zugeschrieben. Diese Elemente seiner Biographie wurden im direkten Kontrast zum Leben Christi entwickelt.[108] Weitverbreitete Motive sind seine jüdische Abstammung und die Vorhersage, dass die Juden seine natürlichen Helfer sein werden (siehe GOW 1995, vgl. EMMERSON 1981, S. 79-83, ELIGH 1996, S. 226-239). Sein jüdischer Hintergrund wird zusätzlich durch seine Darstellung als der von den Juden erwartete (falsche) Messias unterstrichen. In diesem Zusammenhang steht das populäre Detail, dass der Antichrist aus dem Stamm Dan (das heißt, dem Stamm, aus dem in der jüdischen Tradition auch der Messias erwartet wurde) hervorgehen würde.[109] Einflussreich war außerdem die Exegese von Gen 49:17. Die Verfluchung Dans durch Jacob als Natter und Schlange am Weg führte zu einer Gleichsetzung zwischen Schlangen und dem Antichrist oder dem Teufel.[110] Dazu kam die Exegese von Offb 7:4-8, laut der der Stamm Dan in dieser Liste der auserwählten Stämme Israels nicht genannt wird, weil aus ihm der Antichrist hervorgehen wird.[111]

Bezüglich des Geburtsorts des Antichrist bildeten sich zwei Traditionen heraus. In der einen Tradition wurde trotz der angenommenen jüdischen Abstammung des Antichrist Babylon als sein Geburtsort erwartet. Grundlage für diese Vorstellung, die zum Beispiel bei Hieronymus zu finden ist, war das äußerst negative Bild Babylons in der Offenbarung. Laut einer anderen Tradition, die sich aus der Exegese des Lukasevangeliums (Lk 10:13, 15) entwickelte, wird der Antichrist in Chorazin geboren, in Bethsaida aufgezogen und in Kafarnaum seine

---

[108] Ein wichtiger Schritt bei der „Menschwerdung" des Antichrist war die spätantike Schrift *De Antichristo* des Hippolytus von Rom (siehe ELIGH 1996, S. 230). Hippolytus machte aus dem Monster, das sich gegen Gott widersetzt (wie in der Offenbarung), ein teuflisches Wesen in Menschengestalt.

[109] Da die Genealogie des Antichrist als Antithese zu Christus entwickelt wurde, verwundert es nicht, dass sowohl Christus als auch der Antichrist von Jacob, dem Stammvater Israels (vgl. Gen 29 und 30, Mt 1:1-17), abstammen (werden). Dieses Detail findet sich zum ersten Mal in der *Sibylla Tiburtina* (siehe GOW 1995, S. 97). Aus den zwölf Söhnen Jacobs gingen die ‚Zwölf Stämme Israels' hervor, die wiederum in verschiedene Geschlechter unterteilt sind, darunter Juda (Christus) und Dan (Antichrist).

[110] Gen 49:17: ‚Zur Schlange am Weg wird Dan, zur zischelnden Natter am Pfad. Sie beißt das Pferd in die Fesseln, sein Reiter stürzt rücklings herab.' Ein Zusammenhang zwischen dem Antichrist und dem Stamm Dan, der Schlange auf dem Weg, wird schon in den Werken des Irenäus, Hieronymus, Gregors des Großen und Adsos gelegt (siehe GOW 1995, S. 97).

[111] Offb 7:4-8: ‚Und ich erfuhr die Zahl derer, die mit dem Siegel gekennzeichnet waren. Es waren hundertvierundvierzigtausend aus allen Stämmen der Söhne Israels, die das Siegel trugen: Aus dem Stamm Juda trugen zwölftausend das Siegel, aus dem Stamm Ruben zwölftausend, aus dem Stamm Gad zwölftausend, aus dem Stamm Ascher zwölftausend, aus dem Stamm Naftali zwölftausend, aus dem Stamm Manasse zwölftausend, aus dem Stamm Simeon zwölftausend, aus dem Stamm Levi zwölftausend, aus dem Stamm Issachar zwölftausend, aus dem Stamm Sebulon zwölftausend, aus dem Stamm Josef zwölftausend, aus dem Stamm Benjamin trugen zwölftausend das Siegel.'

Herrschaft beginnen.[112] Diese eng mit dem Heiligen Land zusammenhängende Tradition – alle drei Orte liegen in Galiläa – findet sich zum Beispiel im *Pseudo-Methodius*. Die Unstimmigkeit bezüglich des Geburtsortes des Antichrist in der patristischen und der sibyllinischen Tradition blieb auch im Mittelalter nicht unbemerkt. Oft finden sich in gelehrten und volkssprachlichen Texten Erklärungsversuche, wie zum Beispiel in *De Ortu et Tempore Antichristi*, wo erklärt wird, dass der Antichrist in Babylon aus dem Stamme Dan als Jude geboren werden wird und Chorozin und Bethsaida Aufenthaltsorte seiner Jugend sein werden.

Im Verlauf des Mittelalters entwickelten sich zwei Traditionen bezüglich der Zeugung des Antichrist: die natürliche und die übernatürliche Zeugung (siehe EMMERSON 1981, S. 81). Bei der natürlichen Zeugung sind der Vater und die Mutter des Antichrist Menschen, die meist als besonders sündhaft oder vom Teufel besessen charakterisiert werden. Auch findet sich die spezifisch antiklerikale Vorstellung, dass der Antichrist von einer Nonne und einem Priester gezeugt werden wird, die manchmal auf die Art und Weise weitergeführt wird, dass Priester zu den Anhängern des Antichrist zählen werden (ebd., vgl. VAN GERVEN 1988, S. 9). Bei der übernatürlichen Zeugung partizipiert der Teufel aktiv im Zeugungsakt. Diese Vorstellung ist besonders in volkssprachlichen Werken populär, zum Beispiel als Zeugung des Antichrist durch den Teufel und einer Hure, eine eindeutige Parodie der Menschwerdung Gottes in der Jungfrau Maria. Die „teuflische“ Zeugung des Antichrist ist auf die wörtliche Interpretation des Epithetons *filius perditionis* (‚Sohn des Verderbens‘) als ‚Sohn des Teufels‘ zurückzuführen (siehe EMMERSON 1981, S. 82*f*). In der theologischen Tradition wird dieses Epitheton hingegen im übertragenen Sinn interpretiert: Der Antichrist wird nur der Art nach der Sohn des Teufels sein, das heißt, der Teufel wird zu einem Zeitpunkt *nach* der Zeugung Besitz über ihn ergreifen (ebd.). Die beiden gegensätzlichen Traditionen der Zeugung des Antichrist illustrieren sehr anschaulich das Problem des Zusammenhangs zwischen dem Teufel und dem Antichrist in der mittelalterlichen Antichristtradition. Obwohl es sich theologisch gesehen um zwei verschiedene Figuren handelt, werden der Teufel und der Antichrist in vielen mittelalterlichen volkssprachlichen Texten, aber auch in einigen lateinischen Schriften, gleichgesetzt, wie zum Beispiel im *Compendium theologicae veritatis* (7.8) des Hugo Ripelin von Straßburg („Antichristus, id est diabolus“, siehe EMMERSON 1981, S. 82, Zitat ebd.). Die meisten orthodoxen Exegeten betonen jedoch wie Augustinus seine menschliche Natur.

[112] Lk 10:13-15: ‚Weh dir, Chorazin! Weh dir, Betsaida! Wenn einst in Tyrus und Sidon die Wunder geschehen wären, die bei euch geschehen sind – man hätte dort in Sack und Asche Buße getan. [...] Und du, Kafarnaum, meinst du etwa, du wirst bis zum Himmel erhoben? Nein, in die Unterwelt wirst du hinabgeworfen.‘

Die Geburt, Genealogie und Natur des Antichrist im mittelniederländischen Korpus

Im *Sidrac* ist diesem Themenkomplex vor allem Frage 401 gewidmet. Als Geburtsort des Antichrist wird ohne zusätzliche Erläuterung *Babilonien* (*Sidrac*, Frage 401, S. 219*f*) genannt. Außerdem wird erklärt, dass er der Sohn des Teufels sein wird (*Desen tijt geloven wy dat sal sijn na der geboerte des valsch propheten Antkerst sone des duvels*, *Sidrac*, Frage 400, S. 214-218). Eventuell ist der Zusatz *sone des duvels* jedoch nicht wörtlich zu nehmen, da ausgeführt wird, dass seine Mutter eine vom Teufel besessene, verdorbene Frau sein wird (*van enen quaden wive, die in hare moeder lichame sal sijn vol vanden geeste des duvels*, *Sidrac*, Frage 401, S. 219*f*).[113] Die Haupteigenschaft des Antichrist ist im *Sidrac*, dass er ein *valsche prophete* (*Sidrac*, Frage 401, S. 219*f*) sein wird. Durch diese Anspielung auf die Warnung vor dem Auftreten falscher Propheten in der Endzeit (vgl. Mt 24:11) wird der Kontrast mit Christus etabliert. In diesem Sinne ist unter Umständen auch die Bezeichnung des Antichrist als *coninc der coninghe* (*Sidrac*, Frage 401, S. 219*f*, vgl. u. a. Offb 17:14) zu lesen.

Die Ausführungen zur Geburt, Genealogie und Natur des Antichrist beschränken sich im *Sidrac* auf die wesentlichen traditionellen Punkte der Biographie des historischen Antichrist: Er wird als Mensch geboren, seine Macht beruht auf seiner Verbindung mit dem Teufel, die sich schon bei seiner Zeugung zeigt, und er steht im Kontrast zu Christus. Details oder Widersprüche in den Quellen werden nicht thematisiert. Diese Art der Darstellung könnte dem besonderen Charakter des *Sidrac* – ein prophetischer Text, der keine Diskussion duldet – geschuldet sein. Mit anderen Worten: Mehr brauchte man nicht zu wissen.

Im *Lekenspiegel* wird dieser Themenkomplex vor allem in *Lsp.*, IV, 144 (*Van antkerst gheboerten*), behandelt. Ohne Problematisierung des Kontrasts zwischen den beiden Traditionen lesen wir im *Lekenspiegel*, dass im *Sidrac* die Geburt des Antichrist in Babylon vorhergesagt sei, im *Pseudo-Methodius* aber stünde, er würde in Chorazin geboren, in Bethsaida aufgezogen und in Kafarnaum herrschen (vgl. MAK 1957b, S. 259):

> In sydracs boec soe lesen wi dat
> Te babylonie in die stat
> Antkerst sal sijn gheboren
> Methodosius bringt ons voren
> Dattet sijn sal in corozaym
> Ende datmen op sal voeden him
> In die stede van betsayda
> Ende dat hi regneren sal daer na
> In capharnaum die stede (*Lsp.*, IV, 144, V. 1-9)

[113] Laut *MNW* (Lemma *moederlichame*) hat *moeder lichame* die Bedeutung Gebärmutter.

Des Weiteren erfahren wir im *Lekenspiegel*, dass laut dem *Sidrac* der Antichrist von einer vom Teufel besessenen und zum Stamm Dan gehörenden Frau und einem Mann abstammen wird. Die jüdische Abstammung der Mutter des Antichrist und sein Verhältnis zum Teufel – zwei in mittelalterlichen populärtheologischen und volkssprachlichen Texten sehr beliebte Themenkomplexe – werden im *Sidrac* jedoch überhaupt nicht behandelt, sondern beruhen auf zusätzlichen Quellen.

Laut dem *Lekenspiegel* wird der Antichrist von zwei Menschen gezeugt und seine Mutter wird von ihrer Geburt an vom Teufel besessen sein. Der Teufel wird dem Antichrist die Macht verleihen, die Christen und die ganze Welt zu betrügen und zu unterwerfen: *Maer die duuel saelt bringhen toe / Met sinen subtilen dinghen / Mids dats hem god sal ghehinghen* (*Lsp.*, IV, 144, V. 60-62). Wahrscheinlich ging der mittelalterliche Leser aufgrund dieser Beschreibung davon aus, dass der Antichrist vom Teufel besessen sein wird. Dies würde bedeuten, dass die Bezeichnung ‚Sohn des Teufels' (*sduuels sone*, *Lsp.*, IV, 142, V. 82) ähnlich wie im *Sidrac* als ein von der Art der Zeugung unabhängiges Epitethon für den Antichrist gebraucht wird. Auch im *Lekenspiegel* wird der Antichrist vor allem als falscher Prophet charakterisiert (*des valschs propheten*, *Lsp.*, IV, 142, V. 81, vgl. *Lsp.*, IV, 146, V. 14), wodurch seine Eigenschaft als Pseudo-Christus betont wird. Für die jüdische Abstammung der Mutter des Antichrist vom Stamm Dan gibt Jan van Boendale einen Hinweis auf eine externe Quelle (*Van dans gheslachte hebbic vernomen*, *Lsp.*, IV, 144, V. 17) und es ist wahrscheinlich, dass er dieses Detail dem *Pseudo-Methodius* entnommen hat (siehe MAK 1957b, S. 259).

Insgesamt sind die Angaben zum Antichrist im *Lekenspiegel* im Vergleich zur Länge des vierten Buchs relativ knapp. Oft wird ein Fakt aus der Tradition genannt, ohne dass eine Problematisierung oder Ausschmückung mit Details stattfindet. Hierin ähnelt die Ausarbeitung der biographischen Details des Antichrist im *Lekenspiegel* dem *Sidrac*. Bezeichnend sind aber die im *Lekenspiegel* zusätzlichen Details, die zur Dämonisierung des Antichrist und der Juden beitragen. Besonders die Zufügung der jüdischen Abstammung des Antichrist verstärkt zusammen mit der Rolle der Juden als Helfer des Antichrist die bereits aufgezeigten antijüdischen Tendenzen im *Lekenspiegel* (vgl. VAN GERVEN 1988, S. 9).

In *Wraken* werden die Herkunft und die Abstammung des Antichrist sehr ausführlich behandelt. Theologisch gut informiert, gibt Jan van Boendale die richtige Etymologie des Wortes ‚Antichrist' an und betont, dass der Antichrist Christi Gegenbild sein wird: *Dit woert Antkerst luudt also / Alse contrarien Cristo* (*Wraken*, II, 12, V. 1030*f*, vgl. *Wraken*, I, 8, V. 578-581, *Wraken*, II, 12, V. 1048-1059). In diesem Zusammenhang steht auch die Versöhnung der noch im *Lekenspiegel* unkommentiert nebeneinanderstehenden Traditionen bezüglich des Geburtsortes des Antichrist zugunsten Babylons, des Kontrapunkts zu Jerusalem in der christlichen Moralgeografie: *Babylonien bediedt den huse / Daer altoes in woent confuse* (*Wraken*, II, 12, V. 1040*f*). Der Widerspruch zum *Pseudo-Methodius* wird dadurch gelöst, dass – wie in der

Exegese üblich – Babylon mit Chorazin gleichgesetzt wird: *Corozaim, verstaet wel, / Bediedt Babylonia / ende niet el* (*Wraken*, II, 12, V. 1066*f*). Unterstützt wird dieses Argument durch das Bibelzitat der Verfluchung dieser Orte durch Jesus:[114]

> Wee di / Coro zaym /
> Ende wee di met / Bethsayda!
> Wet dat Capharnaon volghet na:
> Al werdi gheclommen / dat wet wel /
> Tote daer boven inden hemel /
> Ghi soudt nochtan vallen weder
> Tote inder hellen neder. (*Wraken*, II, 12, V. 1077-1083)

Außerdem wird in *Wraken* mehrmals betont, dass der Antichrist in all seinem Handeln im Kontrast zu Christus stehen wird: *Die [Antichrist, U. W.] den Gods Sone / Ihesum Kerste // Al contrarie dan sal wesen // Also wi in vele boeken lesen* (*Wraken*, I, 8, V. 579-581), *Cristus quam om des volx behoude // Antkerst omdat hijt bederven soude; / Daer om mach hi / sijt seker dies // Wel heten sone des verlies* (*Wraken*, II, 12, V. 1054-1057). Als Kontrast zu Christi Geburt aus einer Jungfrau wird die Geburt des Antichrist aus *enen wive // Onreyne ende hoere van live* (*Wraken*, II, 12, V. 1052*f*) beschrieben. An einigen Stellen wird der Antichrist als ‚Sohn des Teufels' (u. a. *des duvels sone, Antkerste*, *Wraken*, I, 8, V. 578) bezeichnet, wir finden aber auch die Bezeichnung ‚Sohn des Verderbens' (*sone des verlies*, *Wraken*, II, 12, V. 1033), die mittelniederländische Übersetzung von *filius perditionis* (siehe *MNW*, Lemma *verlies*). Diese Bezeichnungen dienen der Charakterisierung des Antichrist als bösartig und teuflisch (vgl. *quaden Antkerst, Wraken*, I, 21, V. 1887). Auch an anderer Stelle finden wir in *Wraken* die Verbindung des Antichrist mit dem Teufel im übertragenen Sinn. So wird zum Beispiel im ersten Buch von *Wraken* gewarnt, dass jeder, der sich gegen das Heilige Römische Reich stellt, der Antichrist oder zumindest ein Vorbote des Antichrist ist, und dass ihm dieses Fehlverhalten durch den Teufel eingegeben ist (vgl. *Wraken*, I, 8, V. 554-565) – eine Reminiszenz an die Vorstellung des kollektiven Antichrist.

Die Genealogie des Antichrist wird in *Wraken*, II, 13 behandelt. Dieses Kapitel ist beispielhaft für die assoziative Argumentationsstruktur in *Wraken*. Zuerst wird anlässlich der Verfluchung Dans durch Jakob berichtet, dass zur Zeit Moses das Volk Israel entgegen dem Gebot Gottes um einen Abgott herumtanzte und dieses Tanzen – weil es als erstes beim Stamm Dan aufkam – noch immer in vielen Sprachen ‚Tanzen' (mndl. *dansen*) heißt (vgl. *Wraken*, II, 13, V. 1088-1109).[115] Nach dieser vom Antichrist unabhängigen Volksetymologie wird die

[114] Das Bibelzitat ist wahrscheinlich inspiriert durch den *Pseudo-Methodius*, Kapitel 14, denn die Abweichungen vom Bibeltext sind auch dort zu finden.

[115] Diese Passage ist auch im *MNW* (Lemma *Dansen*) verzeichnet. Es sei angemerkt, dass Jan van Leeuwen die Verbannung des Stammes Dan aus den auserwählten Stämmen Israels wegen des Tanzes um das heilige Kalb in einem individualeschatologischen Zusammenhang erwähnt (vgl. *Tien gheboden, f.* 21vb). Er betrachtet es als Todsünde an

Abstammung des Antichrist aus dem Stamm Dan behandelt und betont, dass auch Judas aus dem Stamm Dan hervorgegangen sei (vgl. *Wraken*, II, 13, V. 1110-1115).[116] Das Kapitel endet mit der Verbannung des Stammes Dan wegen seiner Schlechtigkeit aus den auserwählten Stämmen Israels (vgl. Offb 7:4-8):

> Ende om dat dese was sulke [slechte, U. W.] man
> So was hi gheworpen dan
> Uten hoghen ghetale
> Der .XII. gheslechte altemale;
> [...]
> Aldus moeste Dan met crachte /
> Ende daer toe al sijn gheslachte /
> Uten getale sijn ghedaen /
> Daer ute God woude ontfaen
> Menscheyt / als sijn tijt quame.
> Ghebenedijt so si sijn name! (*Wraken*, II, 13, V. 1116-1133)

In der Fünften Partie werden die Geburt, Genealogie und Natur des Antichrist in *SH* V, VIII, 4-5 dargestellt. Ähnlich wie im *Lekenspiegel* werden auch in der Fünften Partie bezüglich des Geburtsorts des Antichrist beide Traditionen, das heißt Babylon und die Orte im Heiligen Land ohne Problematisierung des Kontrasts genannt. Lodewijk van Velthem folgt hier im Prinzip seiner Vorlage, dem *Speculum Historiale*. Anstelle von Chorazin steht in der Fünften Partie jedoch *ene crocht* (‚eine Grube‘, *SH* V, VIII, 4, V. 241). Entweder beruht diese Abweichung auf einer korrupten lateinischen Quelle, einer Fehlübersetzung seitens Lodewijks van Velthem, oder einem Kopistenfehler; Fakt ist, dass in diesem mittelniederländischen Text vorhergesagt wird, dass sich der Antichrist in einer Grube zeigen wird.[117]

Zur Genealogie des Antichrist ist in der Fünften Partie zu lesen, dass laut der Tradition (*Men leest*, *SH* V, VIII, 5, V. 245) der Antichrist in Babylon aus dem mächtigen Stamm Dan hervorgehen wird.[118] Das sei der Grund dafür, dass Jacob seinen Sohn Dan als Schlange bezeichnet habe (*Also alse Jacob selve oec seet; / Dan noemt hi der slangen gelijc*, *SH* V, VIII, 5, V. 250*f*, vgl. Gen 49:17). Des Weiteren sei die Abstammung des Antichrist aus dem Stamm Dan der Grund dafür, dass Dan in *Apocalipsis* nicht genannt würde:

Sonntagen oder Feiertagen auf Hochzeiten zu tanzen, da es sich beim Tanzen um einen Verstoß gegen das Gebot, den Sonntag zu heiligen, handelt.

[116] Vgl. *Pseudo-Methodius*: *Etiam nam et Iudas Scariothes, traditur Domini, de tribu Dan existebat [...]* (SACKUR 1898, S. 95). An dieser Stelle von *Wraken* wird auch angemerkt, dass Judas Christus verraten hat.

[117] Eventuell könnte diese Passage auch so gelesen werden, dass der Antichrist in Babylon geboren wird, sich aber erst in einer Grube (im Heiligen Land?) zeigen wird.

[118] Dass der Stamm Dan ‚mächtig‘ sei, ist eine Zufügung. Es ist undeutlich, auf welche Quelle sich Lodewijk van Velthem mit *Men leest* bezieht. Auch in Jacobs van Maerlant *Rijmbijbel* (siehe oben, S. 81) ist zu lesen: *Oec profiterde hi te voren. / Dat antkerst soude sijn gheboren. Van dans gheslachte* (*Rijmbijbel*, V. 3312-3314).

Ende daerom van desen geslachte
In Apocalipsis men niene achte
Datmer yet af secgen hort,
Daer men dander geslechten vort
Bringet, ende noemet mede. (*SH* V, VIII, 5, V. 253-257)

Bei dieser Passage handelt es sich um eine der seltenen direkten Bezugnahmen auf die Offenbarung des Johannes im mittelniederländischen Korpus (in *Wraken* wird zum Beispiel im gleichen Zusammenhang die Offenbarung nicht genannt).

Ausführlicher wird in der Fünften Partie das Verhältnis des Antichrist zum Teufel diskutiert. Dem *Speculum Historiale* folgend, werden verschiedene Belege dafür hervorgebracht, dass der Antichrist nicht ein Teufel, sondern ein Mensch und daher für sein Handeln verantwortlich sein wird (*Anders en mochment hem tien niet, / So wat hi dade in dat verdriet*, *SH* V, VIII, 5, V. 269*f*). Bei Comestor stünde, dass die Mutter des Antichrist vom Teufel besessen sein wird und somit auch der Antichrist von seiner Geburt an (vgl. *SH* V, VIII, 5, V. 271-276). Anderen Quellen zufolge wird der Antichrist wie jeder Mensch bis zu seiner Volljährigkeit einen Schutzengel haben, dann aber wird der Teufel von ihm Besitz ergreifen und der Antichrist wird zum Anführer aller Bösen (vgl. *SH* V, VIII, 5, V. 277-304) – eine Reminiszenz an den kollektiven Antichrist. Welche der beiden Erklärungen richtig ist, bleibt offen. Merkwürdigerweise wird der Antichrist trotz der Betonung seiner menschlichen Natur in der Fünften Partie mehrmals als ‚Gott' bezeichnet: *Dan sal openbaren daer / Die sone der verlorenheit vorwaer. Die god, die Antkerst es genoemt* (*SH* V, VIII, 4, V. 237-239, *Daer sal hi sitten, ende secgen na des / Dat hi die overste God es, SH* V, VIII, 6, V. 321*f*). Eventuell soll diese innerhalb des Korpus einzigartige Bezeichnung, die sich auch nicht auf das *Speculum Historiale* zurückführen lässt, den Kontrast zu Christus unterstreichen, der zusammen mit dem Vater und dem Heiligen Geist die Dreifaltigkeit – den christlichen Gott – bildet, das heißt Christus ist Gott. Dafür spricht die Passage, in der der Antichrist versucht, den Juden weiszumachen, dass er der wahre Gott ist (siehe unten, S. 289).[119]

6.4.2 Die Herrschaft und Wunder des Antichrist

Die Herrschaft des Antichrist wird in der mittelalterlichen Literatur durch seine doppelte Natur als Tyrann und Pseudo-Christus bestimmt (siehe EMMERSON 1981, S. 90). Es handelt sich hierbei um zwei unterschiedliche Traditionen und Manifestationen seines Charakters, die aber in vielen Werken gemeinsam behandelt werden (ebd.). Oft wird der Antichrist zunächst

[119] Im *Speculum Historiale* ist an dieser Stelle nicht von einem ‚Gott' die Rede, sondern der Antichrist behauptet, dass er der im (jüdischen) Gesetz versprochene Christus sei. Vgl. aber den *Vers-Lucidarius* (entst. ca. 1330-1340) zum Antichrist: *Hi sal hem maken here ende god*, V. 5434.

als Pseudo-Christus, das heißt als Betrüger und Verführer, charakterisiert, der Christus verleugnet und versucht, die Juden und die Christen für sich zu gewinnen, der dann später zum Tyrannen wird, der die Völker gewalttätig unterwirft und seine Gegner verfolgt (ebd.). Auch kann der Antichrist seine Karriere als Pseudo-Endkaiser beginnen und sich dann zum Tyrannen wandeln.[120] Er wird seine Macht direkt als König ausüben, oder indirekt herrschen, indem er weltliche Mächte beeinflusst, die an seiner Stelle die Verfolgung übernehmen (ebd.).

Der Antichrist wird behaupten: *Ego sum Christus*. Sein Anspruch, der Messias oder Christus zu sein, ist ein Standardelement seiner Herrschaft mit biblischem Ursprung (vgl. Mt 24:5, Mt 24:23*ff*). Zu seinem Anspruch als Messias gehört das Verkünden neuer Gesetze, die Verleugnung Christi und die beinahe mühelose Bekehrung der unwissenden und unvorbereiteten Juden und Christen (siehe EMMERSON 1981, S. 90*ff*). Deshalb wird immer wieder gemahnt, dass die Christen nicht nur moralisch auf die Endzeit vorbereitet sein müssen, sondern die Vorzeichen und Eigenschaften des Antichrist genau kennen müssen, um nicht auf ihn hereinzufallen.[121] Im Zusammenhang mit dem Anspruch des Antichrist, der Messias zu sein, wird oftmals berichtet, dass er seine Herrschaft – wie auch der Endkaiser – in Jerusalem festigen, den Tempel Salomons wieder aufbauen und von den Juden als der erwartete Messias betrachtet wird (ebd. S. 91).[122] Zur Eigenschaft des Antichrist als Pseudo-Christus gehört auch, dass er – in Analogie zur Aussendung der Apostel – Boten aussenden wird, von denen manchmal berichtet wird, dass sie Wunder vollbringen werden (siehe EMMERSON 1981, S. 91). Ebenso wird der Antichrist selbst Wunder vollbringen, die als Parodien der Wunder Christi modelliert sind, das heißt, er wird (scheinbar) Tote auferstehen lassen und versuchen, von den Toten aufzuerstehen (vgl. 2 Thess 9-10, siehe OTT 2005, S. 658). In mittelalterlichen Texten häufig durch den Antichrist eingesetzte Strategien zur Verführung und Unterwerfung der Christen sind: Geschenke für die weltlichen Herrscher, (falsche) Wunder und Terror für das gemeine Volk und falsche Lehren (siehe EMMERSON 1981, S. 91-93). Diejenigen, die er nicht freiwillig für sich gewinnen kann, wird er mit Gewalt unterwerfen, bis nur wenige standhafte Christen übrigbleiben (ebd.). Während der Terrorherrschaft des Antichrist wird die Natur revoltieren, und es wird Hungersnöte und Epidemien geben (ebd., S. 95). Nur diejenigen, die das Zeichen des Antichrist tragen (vgl. Offb 13:16-17), wird Essen und Trinken kaufen können, die anderen werden in die Berge und Wüsten fliehen (ebd.).

Die Wunder des Antichrist bereiteten den mittelalterlichen Kommentatoren großes Kopfzerbrechen, weil sie als Anzeichen dafür betrachtet wurden, dass in der Endzeit „[t]he traditional means of distinguishing between God's faithful and his enemies will be confused,

[120] So tritt er in manchen Texten erst als Helfer der Christen auf, der den Heiden Libyen, Ägypten und Äthiopien – die drei Hörner aus Dan 7:8 – entreißen wird (siehe EMMERSON 1981, S. 94).

[121] Die Warnung in Mt 25:13 bezieht sich in erster Linie auf das Jüngste Gericht, ist aber auch im unmittelbaren Anschluss an Mt 24, den Vorzeichen der Endzeit und der Warnung vor den falschen Messiassen, zu sehen. Außerdem verfügen wir über textliche Belege, aus denen hervorgeht, dass das Wissen über diese Materie von großem Belang dafür betrachtet wurde, um die Zeichen richtig deuten zu können (vgl. GOW 1995, S. 93).

[122] Das Motiv des Aufbaus des Tempels beruht auf der Exegese von 2 Thess 4 (siehe OTT 2005, S. 658).

as Antichrist works the wonders formerly associated with the saints“ (EMMERSON 1981, S. 93). Aus diesem Grund war man sich nicht darüber einig, ob es sich bei den Wundern des Antichrist – wie Feuer im Himmel zu machen, Bäume erblühen zu lassen und das Wetter zu beeinflussen – um echte Wunder oder Scheinwunder handeln würde (ebd., S. 92*f*).[123] In einigen Fällen wird beschrieben, dass der Antichrist diese Wunder aufgrund seiner Kenntnis magischer Künste vollbringen wird, in anderen Fällen wird jedoch betont, dass es sich um Sinnestäuschungen handeln wird, oder sie, wie zum Beispiel die Auferweckung der Toten, nur dank der Hilfe von Teufeln gelingen werden (ebd., S. 93). Auch Kombinationen von echten Wundern und Scheinwundern kommen vor (ebd., S. 94).

Es wird immer wieder betont, dass die Herrschaft des Antichrist die schlimmste Prüfung der Christen sein wird: Der Antichrist wird sie martern, töten und die heiligen Bücher verbrennen (siehe Emmerson 1992, S. 94). So wie Gott die Verfolgung Israels zuließ, nachdem es dem Götzendienst verfallen war, werden die Christen in der Endzeit auf die Probe gestellt, die nur wenige standhafte Christen bestehen werden (ebd., S. 95). Diese Periode der Verfolgung wird als notwendig betrachtet, um die Kirche vor dem Jüngsten Gericht von allen unreinen Elementen – den Heuchlern, Ketzern und schlechten Christen – zu reinigen (ebd.). Dabei wird die Länge der Herrschaft des Antichrist meist mit 1260 Tagen (alternativ: 42 Monate oder dreieinhalb Jahre) vorhergesagt. Da das Leben des Antichrist als Parodie des Lebens Christi konzipiert wurde, wurde angenommen, dass er wie Christus erst dreißig Jahre im Verborgenen leben würde, um dann dreieinhalb Jahre zu herrschen (siehe LERNER 2009, S. 44).[124]

Die Herrschaft des Antichrist im mittelniederländischen Korpus

Im *Sidrac* wird die Herrschaft des Antichrist in Frage 401 behandelt. Der Hauptsitz seiner dreieinhalbjährigen Herrschaft wird Jerusalem sein (vgl. *Sidrac*, Frage 401, S. 219*f*).[125] Der Antichrist wird vier Strategien anwenden, um sich die Menschheit zu unterwerfen: Die Edlen und Reichen wird er mit Geschenken und Versprechungen an sich binden, dem gemeinen Volk wird er Angst und Schrecken einjagen, die weisen Kleriker (*vroede clercke*, *Sidrac*, Frage 401, S. 219*f*) wird er durch seine große Weisheit überzeugen, und selbst die aus der Welt zurückgezogen lebenden Mitglieder religiöser Orden werden nicht vor seinen Verführungs-

---

[123] Ein exegetischer Zusammenhang zwischen den Wundern des Antichrist und der mittelalterlichen Legende um den Magier Simon Magus aus dem NT wird unter anderem in der *Glossa ordinaria* hergestellt (siehe EMMERSON 1981, S. 93). Eine apokryphe Geschichte zu Simon Magus wird erzählt in *SH* V, VII, 20, V. 1662-1668 (siehe auch unten, S. 375).

[124] Die dreißig Jahre im Verborgenen spielen im mittelniederländischen Korpus keine Rolle, die Darstellung konzentriert sich auf die öffentliche Herrschaft des Antichrist.

[125] Es ist etwas vage formuliert, ob der Antichrist nach dem Tod der Zwei Zeugen noch dreieinhalb Jahre regiert, oder diese Zeitspanne die gesamte Herrschaft des Antichrist betrifft, letzteres ist aber der Tradition entsprechend annehmlicher.

künsten gefeit sein, denn auch sie wird er kraft seines Wissens (*met clergien*, *Sidrac*, Frage 401, S. 219*f*), aber auch durch Zeichen und Wunder betrügen. Als erstes Wunder wird ein großes Feuer beschrieben, mit dem der Antichrist seine Feinde vernichten wird. Es wird sich jedoch nur um ein Scheinwunder handeln (*oft quame uten hemele*, *Sidrac*, Frage 401, S. 219*f*). Auch beim zweiten Wunder, der Auferweckung der Toten, handelt es sich um ein Scheinwunder, denn in Wirklichkeit werden Teufel in die Körper der Toten einziehen, wodurch diese lebendig wirken. Da im *Sidrac* die traditionellen Verführungsstrategien des Antichrist verschiedenen Gruppen der mittelalterlichen Gesellschaft zugeordnet sind, könnte die spezifische Zuordnung der Wunder und Zeichen des Antichrist zu den Ordensmitgliedern auf eine kirchenkritische Tendenz hinweisen.

Die Darstellung der Herrschaft des Antichrist im vierten Buch des *Lekenspiegel* (*Lsp.*, IV, 144-145) beruht großteils auf dem *Sidrac*, aber es gibt einige signifikante Abweichungen. Zwar wird auch im *Lekenspiegel* als Ort der Herrschaft des Antichrist traditionell Jerusalem genannt (vgl. *Lsp.*, IV, 145, V. 57*f*), aber wir erfahren zum Beispiel nicht genau, wie lange seine Herrschaft dauern wird. Jan van Boendale scheint sich vor allem für die Wunder des Antichrist und seine Verführungsstrategien interessiert zu haben, die er als Aufhänger für moralisierende Exkurse nutzt. Im Zuge seines Versuchs im *Lekenspiegel* die Endzeitdarstellungen des *Sidrac* und des *Pseudo-Methodius* miteinander zu verbinden, schiebt Jan van Boendale die Wunder des Antichrist als Auslöser für die Machtaufgabe des Endkaisers ein (vgl. *Lsp.*, IV, 144, V. 21-34), denn dieser legt im *Pseudo-Methodius* freiwillig beim Erscheinen des Antichrist seine Krone nieder. Die Wunder selbst, wie die Heilung von Blinden, Lahmen, Tauben und Geisteskranken und aufsehenerregende Naturereignisse, unter anderem die Verdunklung der Sonne und das Blutrotfärben des Mondes, sind relativ traditionell beschrieben (vgl. *Lsp.*, IV, 144, V. 47-62). Jan van Boendale warnt jedoch, dass es sich um Scheinwunder handeln wird, die der Antichrist nur mithilfe des Teufels vollbringen kann, und nur, weil Gott dies zugesteht.

Die Verführungsstrategien des Antichrist hat Jan van Boendale im *Lekenspiegel* zu dem Kapitel *Hoe ende in wat mainieren hi tfolc bedrieghen sal* (*Lsp.*, IV, 145) ausgebaut. Sich auf den *Sidrac* berufend, beschreibt er die vier Verführungsstrategien des Antichrist, die nach dem sozialen Stand der Betrogenen unterschieden sind. Die Hochgestellten und Edelleute wird der Antichrist mit Geschenken und großen Versprechungen unterjochen. Besonders scheint Jan van Boendale mit dem Los des gemeinen Volkes zu fühlen, er beschreibt eindrucksvoll, wie es durch den Terror des Antichrist, durch Angst und Schrecken, unterworfen wird. Bezüglich der dritten Gruppe, den guten Klerikern (*goede clerke*, *Lsp.*, IV, 145, V. 22), fügt er den Angaben des *Sidrac* hinzu, dass auch der Antichrist ein guter Kleriker sein wird, der die *artes liberales* (sieben freie Künste) ausgezeichnet beherrschen und die Bibel – auf seine betrügerische Art und Weise – auslegen wird (vgl. *Lsp.*, IV, 145, V. 18-26). Angesichts dessen, dass auch Jan van Boendale sich als Kleriker betrachtete und großen Wert auf den Erwerb von Wissen legte (siehe oben, Kapitel 1.1.1), verwundert dieser Zusatz. Möglicherweise wollte Jan van Boendale die Macht des Wissens unterstreichen, vor allem, wenn Wissen in falsche Hände gelangt. Die betrügerische Bibelauslegung des Antichrist könnte auch eine allgemeine

Anspielung auf Ketzereien sein, vielleicht sogar auf zeitgenössische Ketzereien, wie zum Beispiel die bei Jan van Leeuwen wiederholt genannten Brüder und Schwestern des Freien Geistes.[126] Als vierte Gruppe wird der geistliche Stand genannt, wobei Jan van Boendale mit dem zusätzlichen Detail, dass es sich hierbei um Mönche, Nonnen, Franziskaner und Dominikaner handeln wird (*Alse moenke sijn ende nonnen / Menderbroeders ende predekeren*, *Lsp.*, IV, 145, V. 30*f*), einen Seitenhieb auf die Bettelorden austeilt.

In *Teesteye* wird die Herrschaft des Antichrist nur sehr knapp behandelt (vgl. *Teest.*, 40, V. 3718-3729), aber dennoch kommen wichtige Standardelemente zur Sprache. Der Antichrist wird als Pseudo-Christus auftreten und verschiedene Wunder vollbringen, um die Menschen zu verführen.[127] Im Mittelpunkt der Endzeitprophezeiung in *Teesteye* steht jedoch nicht die Herrschaft des Antichrist, sondern die Verheißung des vollständigen Sieges des Christentums, weshalb die meisten Details der weltlichen Herrschaft des Antichrist übergangen werden.

In *Wraken* wird im Gegensatz zu den ausführlichen Beschreibungen der Herrschaft und Wunder des Antichrist im *Sidrac* und im *Lekenspiegel* und selbst im Vergleich mit der verkürzten Darstellung der Tradition in *Teesteye* nur sehr allgemein auf die Übel der Herrschaft des Antichrist verwiesen. Hier zeigt sich erneut, dass das Augenmerk in *Wraken* auf den Ereignissen vor dem Erscheinen des Antichrist liegt, die in Beziehung zu zeitgenössischen Ereignissen gesetzt werden. Der Antichrist wird nicht als eschatologische Figur, sondern vor allem als weiteres Strafinstrument Gottes betrachtet:

> Dan sal hoverde ende ghierecheyt /
> Die inder prelaten hove leyt
> Ende elder oec in ertrike /
> Ghewroken werden sekerlike /
> Mids des duvels sone / Antkerste (*Wraken*, I, 8, V. 574-578)

Deshalb ist es auch nicht so wichtig, was der Antichrist tut, sondern welche Auswirkungen sein Handeln hat. Durch sein Auftreten werden die Christen in ihrem Glauben geschwächt sein (*Dan sal beyde clerc ende leec / Int ghelove sijn harde weec*, *Wraken*, II, 3, V. 333*f*), seine Herrschaft ist eine schwere Prüfung für die Christen (vgl. *Wraken*, II, 12, V. 1034-1037), kurzum, seine Herrschaft wird eine Zeit des großen Wehklagens sein (*Groet jammer sonder ghetal*, *Wraken*, II, 3, V. 336).

---

[126] Dies wäre jedoch ein außergewöhnlicher Bezug bei Jan van Boendale, der sich sonst nicht mit zeitgenössischen Ketzereien beschäftigt. Vielleicht handelt es sich auch um eine Variation auf das traditionelle Motiv des Antichrist als falschen Propheten.

[127] Eventuell eine Spur der Vorstellung des Antichrist als jüdischer Messias findet sich in der Beschreibung (nach dem *Pseudo-Methodius*), dass der Antichrist im Tempel Platz nehmen wird (vgl. *Lsp.*, IV, 144, V. 63-66), es kann sich hier aber auch um ein Detail seiner Charakterisierung als Pseudo-Christus handeln.

Relativ traditionell ist die Darstellung der Herrschaft des Antichrist in der Fünften Partie (*SH* V, VIII, 6-7), wenn auch im Vergleich zu den soeben besprochenen Texten besondere Akzente gesetzt werden. Die Darstellung beruht auf dem *Speculum Historiale* und steht vornehmlich im Zeichen der Eigenschaft des Antichrist als falscher Messias (Pseudo-Christus), der sich erst gegen Ende seiner Herrschaft zum Tyrannen wandelt. Es wird vorhergesagt, dass der Antichrist nach Jerusalem gehen und sich beschneiden lassen wird, er wird Christus verleugnen und die Juden davon überzeugen, dass er der Messias sei; dann werden die Juden den Tempel Davids wieder aufbauen und der Antichrist wird im Tempel Platz nehmen und behaupten, dass er der oberste Gott sei (vgl. *SH* V, VIII, 6, V. 305-322). Auch in der Fünften Partie wird betont, dass die Wunder des Antichrist nur Scheinwunder sein werden (*bedrogenesse groet uutgelesen*, *SH* V, VIII, 6, V. 330), aber es bleibt offen, um welche Wunder es sich handeln wird. Wir erfahren nur, dass der Antichrist plant, an einem Sonntag von den Toten aufzuerstehen (weshalb er den Samstag und den Sonntag feiern lässt) (vgl. *SH* V, VIII, 6, V. 346-350).[128] Es ist festzuhalten, dass, obwohl der Antichrist hier eindeutig als jüdischer Messias stilisiert wird, das siebte und achte Buch der Fünften Partie keine nennenswerten antijüdischen Tendenzen aufweisen.

Von den Aspekten der weltlichen Machtausübung des Antichrist wird in der Fünften Partie besonders das Motiv der Boten des Antichrist betont, die er – wie Christus die Apostel – nach seiner Machtübernahme nach Norden und Süden aussenden wird, um sein Gesetz zu verkünden (vgl. *SH* V, VIII, 7, V. 351-360). Von den Boten des Antichrist ist auch in der Auslegung der Vision Daniels von dem Widder und dem Ziegenbock im siebten Buch die Rede (vgl. *SH* V, VII, 8, V. 563-567). Auch wird detailliert beschrieben, wie der Antichrist das Volk betrügen wird. Es wird ihm gelingen, die meisten Menschen mit Geschenken zu be–stechen, weil ihm die Habgier der Menschen hilft: *Ende met gichten harde groet, / Die de vrecheit verwandelen doet* (*SH* V, VIII, 6, V. 341*f*).[129] Denjenigen, die er mit Drohungen nicht über–zeugen kann, wird er schmeicheln (vgl. *SH* V, VIII, 6, V. 339*f*). Der Widerstand einzelner standhafter Christen wird ihn noch tyrannischer machen (vgl. *SH* V, VIII, 7, V. 369-384). Als Dauer der Herrschaft des Antichrist werden 42 Monate beziehungsweise dreieinhalb Jahre genannt (vgl. *SH* V, VIII, 7, V. 361-365, *SH* V, VII, 5, V. 395-403, *SH* V, VII, 8, V. 589-600). Wie in den zuvor besprochenen Texten wird in der Fünften Partie die Herrschaft des Antichrist als Zeit der Prüfung für die Glaubensfestigkeit der Christen betrachtet: *Tfolc sal sijn sere in dole; / Maer die heyligen met gere scole / En sal hi die verlistegen mogen. / Sijn leringe en sal hem niet dogen* (*SH* V, VIII, 7, V. 369-372).

---

[128] Zuvor wurde beschrieben, dass der Antichrist als jüdischer Messias den Samstag (Sabbat) und das alte Gesetz ehren lassen wird (vgl. *SH* V, VIII, 6, V. 343-345). Das Schweigen Lodewijks van Velthem bezüglich der Wunder des Antichrist sollte nicht überbewertet werden, da er dem eschatologischen Epilog des *Speculum Historiale*, dem er hier folgt, nur höchst selten Informationen hinzufügt.

[129] Laut *MNW* bedeutet *vrecheit* entweder Habgier oder Hartherzigkeit beziehungsweise Bösartigkeit. Die erste Bedeutung erscheint mir im Zusammenhang mit der Nennung von Geschenken wahrscheinlicher.

6.4.3 Die Rolle der Juden während der Herrschaft des Antichrist

In fast allen Darstellungen der Endzeit ist den Juden auf irgendeine Weise eine wichtige Rolle zugedacht. In ihr spiegelt sich die grundsätzlich ambivalente Einstellung gegenüber den Juden im Mittelalter wieder. Auf der einen Seite warf man den Juden den Tod Christi vor und postulierte, dass der von ihnen erwartete jüdische Messias der Antichrist sein würde (siehe oben, S. 285). Auf der anderen Seite existierte die Vorstellung, dass sich die Mehrheit der Juden vor der Wiederkunft Christi freiwillig zum Christentum bekehren würde (siehe VAN GERVEN 1988, S. 8).[130]

Die Vorstellung, dass sich die Juden in der Endzeit vor der Wiederkunft Christi freiwillig zum Christentum bekehren (und die wenigen verstockten Weigerer ermordet werden würden), beruht laut EMMERSON (1981, S. 99, vgl. OTT 2005, S. 657) auf der Auslegung von Röm 11:26: ‚dann wird ganz Israel gerettet werden, wie es in der Schrift heißt: Der Retter wird aus Zion kommen, / er wird alle Gottlosigkeit von Jakob entfernen'.[131] Der Zeitpunkt der Bekehrung der Juden ist unterschiedlich: während der Herrschaft des Endkaisers, nach dem Tod des Antichrist oder, wie in einigen joachimitischen Prophezeiungen, durch das Auftreten ‚spiritueller Männer' oder des ‚Engelpapstes' (siehe EMMERSON 1981, S. 99*f*). In der traditionellen Exegese werden die Juden meist durch die so genannten Zwei Zeugen Henoch und Elias bekehrt (ebd., S. 100, siehe unten, Unterkapitel 6.4.4).[132] Das heißt, die Juden spielen in vielen Endzeitprophezeiungen zweimal eine wichtige Rolle: Ihre Bekehrung durch den Antichrist markiert den Anfang der letzten Verfolgung der Christen, und ihre Bekehrung zum Christentum durch die zwei Zeugen markiert die Wiederkunft Christi (siehe EMMERSON 1981, S. 100).

In Unterkapitel 6.2 wurde bereits ausgeführt, dass die Juden im Verlauf des Mittelalters verstärkt in Texten als eines der eschatologischen Völker auftreten. Während sich die Tataren, Ismaeliten oder Gog und Magog außerhalb Europas befanden (oder vermutet wurden), waren die Juden inmitten der mittelalterlichen europäischen Gesellschaft immer als Außenseiter sichtbar anwesend, was im Übrigen keinesfalls bedeutete, dass man über sie und ihren

---

[130] Im Rahmen der Bekehrung der Juden in der Endzeit sind im Übrigen auch die Zwangstaufen von Juden im späten Mittelalter zu sehen, denen der Gedanke unterliegt, dass vor dem Jüngsten Gericht alle Juden bekehrt sein müssen (siehe ELIGH 1996, S. 164). Besonders die Zwangstaufe und Ermordung von taufunwilligen Juden in Zeiten der Pest muss aus eschatologischer Perspektive gesehen werden (siehe VAN GERVEN 1988, S. 8). Auch sei angemerkt, dass sich verschiedene mittelalterliche Päpste gegen die Zwangstaufe von Juden ausgesprochen haben (siehe VAN GERVEN 1988, S. 10*f*, ANGENENDT 2009, S. 612).

[131] ELIGH (1996, S. 168) verweist in diesem Zusammenhang zusätzlich auf die Exegese von Lk 21:24, Mal 3:23*f* und des Buchs Jesus Sirach.

[132] Diese Vorstellung hat nur eine schmale biblische Basis. Siehe OTT (2005, S. 657, Kursivierung wie dort): „Häufig wird die Bekehrung des jüdischen Volkes mit der *Wiederkunft des Elias* in ursächlichen Zusammenhang gebracht, jedoch ohne hinreichende Begründung."

Glauben mehr wusste (siehe GOW 1995, S. 2).[133] Durch die Vorstellung eschatologischer jüdischer Horden verstärkte sich die sowieso durch ihren Glauben, den Vorwurf des Mordes Christi und ihre eigene Abkapselung besondere Position innerhalb der mittelalterlichen Gesellschaft und mit der verstärkten anti-jüdischen Einstellung im elften und zwölften Jahrhundert veränderte sich auch ihre eschatologische Rolle (vgl. ebd., S. 3).[134] Während die eschatologische Tradition ursprünglich von der Bekehrung der Juden vor dem Jüngsten Gericht ausging, wurde die eschatologische Rolle der Juden zunehmend negativer (siehe GOW 1995, S. 2). Im römisch-deutschen Reich wurde das vermehrte Auftreten von Pogromen, die systematische Schwächung der rechtlichen Stellung der Juden und ihre stärkere Ausgrenzung von immer finsterer werdenden Szenarien bezüglich des Auftretens von Horden apokalyptischer Juden begleitet (ebd.).[135] Im Gegensatz zum lateinischen Drama des zwölften Jahrhunderts, das noch relativ wenige anti-jüdische Tendenzen aufweist und in dem die Vorstellung der Bekehrung der Juden in der Endzeit als wichtiger Teil des Heilsplanes vorherrscht, sind die Juden im volkssprachlichen französischen und deutschen Drama, besonders nach dem Auftreten der Pest in der Mitte des vierzehnten Jahrhunderts, nicht die letzten, nur zeitweiligen, Anhänger des Antichrist, sondern seine ersten und

[133] Diesbezüglich weist VAN GERVEN (1988, S. 17) darauf hin, dass auf verschiedene im römisch-deutschen Reich übliche Maßnahmen zur Ausgrenzung und Kennzeichnung der Juden im Oeuvre Jans van Boendale nicht hingewiesen wird, was ein Hinweis darauf sein kann, dass zu diesem Zeitpunkt im Herzogtum Brabant und besonders in Antwerpen kaum Juden anwesend waren.

[134] In Kapitel 6.2 der vorliegenden Arbeit wurde dargelegt, dass die Identifizierung der Juden mit den eingeschlossenen barbarischen Völkern aus der Alexanderlegende durch Petrus Comestor in der *Historia Scholastica* besonders einflussreich war. Problematisch erscheint GOWS Gebrauch des Begriffs Antisemitismus für den mittelalterlichen Judenhass, da ‚Antisemitismus' für Vorstellungen reserviert bleiben sollte, in denen Rassenvorstellungen ausschlaggebend sind, wie zum Beispiel in der Ideologie des Nationalsozialismus. Laut GOW war es vordergründig nicht der jüdische Glauben, der zur Ausgrenzung führte, da über diesen wenig bekannt war, sondern ihre imaginierte Rolle als apokalyptische jüdische Zerstörer (siehe GOW 1995, S. 2*f*). Im Mittelalter scheint es sich vor allem um eine religiös motivierte Ausgrenzung zu handeln, die auf dem Bild beruhte, das sich die Christen von den Juden als Christusmörder, apokalyptische Zerstörer und Wucherer – letzteres Thema spielt bei Jan van Boendale auffallender Weise keine Rolle (siehe VAN GERVEN 1988, S. 11*f*) – und von sich selbst machten. Es war vor allem das jüdische Andere, das heißt, das Erkennen der Eigenheiten des Christentums im Kontrast zum Judentum, das zu Ausgrenzung und in fanatischen Fällen zu Eliminierungsgedanken führte. Ähnliche Entwicklungen sind im Mittelalter auch bezüglich der Einstellung gegenüber den Muslimen und den griechisch-orthodoxen Christen zu verzeichnen.

[135] Siehe ANGENENDT (2009, S. 610-613) zur Analyse der mittelalterlichen Einstellung gegenüber den Juden im Rahmen des Konzepts der ‚*persecuting society*' und VAN GERVEN (1988, S. 3*f*), der als ausschlaggebendes Motiv das auf Jean Delumeau beruhende Konzept des ‚religiösen Rassismus' nennt, das mit wirtschaftlichen Motiven verwoben war.

führenden Anhänger (siehe GOW 1995, S. 104-107, vgl. ebd. S. 130).[136] Letztere Vorstellung wurde durch die christliche Rezeption des mittelalterlichen jüdischen Messianismus gestützt.[137]

Insgesamt besteht ein großer Unterschied zwischen hagiographischen Beschreibungen des Lebens des Antichrist – wie in der *Sibylla Tiburtina*, dem *Pseudo-Methodius*, dem *De Ortu et Tempore Antichristi*, dem *Elucidarium*, der *Historia Scholastica*, dem *Compendium theologicae veritatis* und den meisten volkssprachlichen Texten – und moralisierenden Darstellungen – wie bei Tyconius, Hieronymus, Augustinus, Rupert von Deutz, Gerhoh von Reichersberg und in der *Glossa ordinaria* (siehe GOW 1995, S. 111). Während in ersteren Darstellungen der Antichrist und seine teuflischen jüdischen Helfer real sind, war die moralisierende Tradition, in der die Juden eine relativ positive Rolle in der Endzeit haben und ihre Bekehrung die Voraussetzung für das Jüngste Gericht ist (basierend auf Röm 11), im Mittelalter für lange Zeit die einzige Alternative zu offensichtlichen, handgreiflichen Feindseligkeiten (siehe GOW 1995, S. 112).[138] Exemplarisch für die theologisch motivierte relativ tolerante Einstellung bezüglich der Juden sei das populäre mittelalterliche Drama *Ludus paschali de adventu et interitu Antichristi* (Mitte 12. Jh.) genannt, in dem die Juden für den Fortschritt der Heilsgeschichte notwendig sind (ebd., S. 106). Ähnlich argumentiert Berthold von Regensburg in einer seiner deutschen Predigten für Toleranz gegenüber den Juden: Die Juden dienen als lebende Erinnerung an die Passion Christi, und alle Juden, die die Verfolgungen des Antichrist überleben werden, würden sich zum Christentum bekehren (ebd., S. 109). Auch die wichtigsten mittelalterlichen eschatologischen Denker – wie Bonaventura, die Franziskaner-Spiritualen, der ansonsten stark anti-jüdische dominikanische Prediger Vinzenz Ferrer oder die Hussiten – haben den Juden in ihren Prophezeiungen keine besonders bösartige eschatologische Rolle zugeschrieben (ebd., S. 97, Anm. 12).

---

[136] So ist laut GOW (1995, S. 100) auch der Tenor bei Hugo Ripelin von Straßburg in seinem einflussreichen *Compendium theologicae veritatis*, der aus Adsos *De Ortu et Tempore Antichristi* übernahm, dass der Antichrist als jüdischer Messias aus dem Stamm Dan stammen wird, und die Juden seine wichtigsten Anhänger sein werden.

[137] Die Juden erwarteten die ‚Verlorenen Zehn Stämme Israels', die die Juden in der Diaspora retten und das Vorzeichen der Ankunft des Messias sein würden (siehe GOW 1995, S. 26-36, vgl. ELIGH 1996, S. 164-168). Diese Hoffnung war in christlichen Kreisen bekannt und beeinflusste die Wahrnehmung der Juden negativ (siehe GOW 1995, S. 35). Exemplarisch ist laut GOW (ebd., S. 100, Zitat ebd.) die Aussage von Hrabanus Maurus (Erzbischof von Mainz) im neunten Jahrhundert: „The Jews dream of the coming of their Christ, whom we know to be the Antichrist." Die Verbindung zwischen den Juden und dem Antichrist stand für die meisten mittelalterlichen Denker fest, auch, wenn der Antichrist nicht unbedingt ein Jude sein musste, wie zum Beispiel bei Rupert von Deutz (ebd., S. 103).

[138] ANGENENDT (2009, S. 612f) weist darauf hin, dass laut der christlichen Doktrin Gott selbst die Juden als sein ersterwähltes Volk retten wird und es deshalb Aufgabe der Kirche sei, die Juden zu schützen; teilweise wurden die Juden in der Realität des Mittelalters durch päpstliche Verordnungen und römisch-deutsche Kaiser geschützt.

Die Rolle der Juden während der Herrschaft des Antichrist im mittelniederländischen Korpus

Im *Sidrac* (Frage 401) wird das Motiv der Juden als Anhänger des Antichrist mit der Legende von den Zwei Zeugen verbunden:

> Ende hy sal stichten ende maken die stat des Goids soens Iherusalem ende tfolc vander ierster wet salne ontfaen met grooter eren, want [sy selen comen] van allen partien van eerterike. Maer sy selen weder keren ter wet ende ten gelove des Goids soens metten predeken van ij menschen Enocx ende Helyas, die al die waerheit seggen selen ende predeken ende namaels sal hy [se] doen martelien ende sterven bitter doot (*Sidrac*, Frage 401, S. 219*f*).

Auch wenn die Juden im *Sidrac* nicht als die ersten Anhänger des Antichrist beschrieben werden, könnte ihre prominente Nennung in der oben stehenden Passage darauf hinweisen, dass sie als seine wichtigsten Anhänger betrachtet werden und der Antichrist der falsche Messias der Juden ist, auch wenn er nicht explizit als Jude identifiziert wird. Die Funktion der Juden beschränkt sich im *Sidrac* darauf, dass die Zwei Zeugen sie vor der Wiederkunft Christi bekehren. Damit ist die Rolle der Juden während der Herrschaft des Antichrist weder besonders negativ noch besonders positiv. Sie geht nicht über die schon bei den Kirchenvätern zu findende grundsätzlich anti-jüdische Einstellung hinaus.[139] Dies könnte dadurch zu erklären sein, dass im *Sidrac* die anderen eschatologischen Völker, als eine Art Echo der zeitgenössischen militärischen Ereignisse im Nahen Osten, eine wichtigere Rolle haben.

Im *Lekenspiegel* wird die Bekehrung der Juden in Bezug auf die eingeschlossenen Juden aus der Alexanderlegende nicht thematisiert (vgl. *Lsp.*, IV, 143, siehe oben, Kapitel 6.2). Der Antichrist wird im *Lekenspiegel* nicht explizit als Jude bezeichnet, er trägt aber jüdische Züge, denn er wird aus dem Geschlecht Dan hervorgehen, in Jerusalem regieren, und er ist derjenige, den die Juden als Messias erwarten (siehe oben, Kapitel 6.4.1). Trotzdem ist im *Lekenspiegel* während der Herrschaft des Antichrist nirgends von den Juden als Anhänger des Antichrist die Rede, auf seine Anhänger wird entweder mit neutralen Bezeichnungen verwiesen (u. a. *tfolc*, *Lsp.*, IV, 144, V. 56, *den lieden*, *Lsp.*, IV, 144, V. 57), oder im Zusammenhang mit den Verführungskünsten des Antichrist treffen die Bezeichnungen auf Christen zu (*hoeghen ende den edelen lieden*, *Lsp.*, IV, 145, V. 5, *goede clerke*, *Lsp.*, IV, 145, V. 22, *liede van religioene*, *Lsp.*,

[139] Wohl aber wird den Juden im *Sidrac* der Tradition entsprechend der Mord an Christus vorgeworfen (vgl. *Sidrac*, Frage 396, S. 213). Es sei angemerkt, dass im *Lekenspiegel* diesbezüglich zwei verschiedene Standpunkte wiedergegeben werden. In der auf dieser Frage des *Sidrac* basierenden Wiedergabe der Geschichte Jerusalems nach dem Tod Christi wird den Juden der Tod Christi nicht explizit vorgeworfen (vgl. *Lsp.*, IV, 139). An anderer Stelle wird jedoch nach dem apokryphen *Evangelium des Nikodemus* beschrieben, dass nur die Bösartigkeit des jüdischen Klerus für die Verurteilung Christi verantwortlich war (vgl. *Lsp.*, II, 86, V. 1-68, siehe VAN GERVEN 1988, S. 5-7). Auch in *Wraken* werden in der Prophezeiung der tiburtinischen Sibylle die Juden, besonders die jüdischen Priester (*Ioedsche papen*, *Wraken*, I, 20, V. 1695), explizit für den Tod Christi verantwortlich gemacht (siehe VAN GERVEN 1988, S. 6).

IV, 145, V. 28). Im Vordergrund scheint hier der moralische Nutzen für die christlichen Leser des *Lekenspiegel* zu stehen: Die Verführungskünste des Antichrist können jeden Christen treffen, deshalb muss man sich immer in Acht nehmen. Da aber auch jeder Bezug auf die Vorstellung, dass sich das jüdische Volk in der Endzeit durch das Wirken der Zwei Zeugen zum Christentum bekehren wird, fehlt (vgl. *Lsp.*, IV, 146), erscheint die Darstellung der Juden während der Herrschaft des Antichrist durch den anti-jüdischen Charakter der Beschreibung der Endzeit im *Lekenspiegel* geprägt.[140]

In *Wraken* ist die Rolle der Juden positiver als im *Lekenspiegel.* Anders als in der als Vorlage dienenden *Sibylla Tiburtina* ist zwar zunächst nicht von der Bekehrung der Juden unter dem Endkaiser die Rede, sondern nur allgemein von der Bekehrung der Heiden (*Ende die heydene also leren / Dat si ten doepsel selen keren*, *Wraken*, I, 22, V. 2006*f*), dafür wird aber später konstatiert, dass sowohl im *Pseudo-Methodius* als auch in der *Sibylla Tiburtina* die Bekehrung der Heiden und der Juden vorhergesagt sei (vgl. *Wraken*, II, 2, V. 243-250, *Wraken*, II, 12, V. 1006-1026).[141] Da im *Pseudo-Methodius* nichts über die Bekehrung der Juden gesagt wird, bezieht sich diese Prophezeiung auf die zuvor übergangene Prophezeiung der Bekehrung der Juden in der *Sibylla Tiburtina*. Der Vorhersage der *Sibylla Tiburtina* folgend, wird in *Wraken* weiterhin prophezeit, dass sich die Juden während der Herrschaft des Endkaisers bekehren werden, und Juda gerettet wird. Jan van Boendale unterstreicht die positive eschatologische Rolle der Juden, denn zumindest am Ende der Zeiten werden sie ihren Fehler – den Mord Christi – einsehen, konvertieren und hierdurch errettet:

> In deser tijt als wi lesen /
> Sal dIoedscap behouden wesen /
> Ende die van Ysrahel mede
> Selen wonen in seker stede;
> Want sint si Cristum brachten ter doet /
> En hadden si meer lant no hoet.
> Maer nu selen si kennen claer
> Dat si ghedoelt hebben swaer (*Wraken*, II, 2, V. 259-266)

[140] Während sich Jan van Boendale über die Bekehrung der Juden vor dem Jüngsten Gericht im universaleschatologischen vierten Buch des *Lekenspiegel* ausschweigt, führt er sie im ersten Buch im Rahmen eines stark anti-jüdisch gefärbten Kapitels kurz als Grund dafür an, weshalb die Kirche lehrt, dass man die Juden leben lassen soll (vgl. *Lsp.*, I, 48, V. 157-166, siehe VAN GERVEN 1988, S. 10).

[141] In der *Sibylla Tiburtina* kommen unter dem Endkaiser zwei Bekehrungsmomente vor: eine allgemeine Bekehrung („he will call all pagans to baptism“, Zitat der Übersetzung in MCGINN 1998, S. 49) und nach einhundertzwölf Jahren Herrschaft die Bekehrung der Juden („the Jews will be converted to the Lord“, „Judah will be saved and Israel will dwell in confidence“, ebd.). Dann beginnt die Herrschaft des Antichrist. Es hat den Anschein, als ob in *Wraken* in dieser Passage nur auf die erste allgemeine Bekehrung Bezug genommen wird.

Interessanterweise kommt in *Wraken* trotz der positiven eschatologischen Rolle der Juden auch das Motiv der eingeschlossenen Juden aus der Alexanderlegende vor. Es stellt sich somit die Frage, inwieweit in der Vorstellung Jans van Boendale die wilden jüdischen Horden, die den Anfang der Endzeit ankündigen, mit den in der Endzeit bekehrten Juden identisch sind.[142]

Wraken ist der einzige Text des mittelniederländischen Korpus, der Verweise auf den Ausbruch der Pest enthält. Da die Pest in der Forschung sowohl als Katalysator für die zunehmende anti-jüdische Mentalität als auch für die zunehmende Endzeitmentalität im Mittelalter betrachtet wird (siehe oben, S. 119), ist es erwähnenswert, dass den Juden in *Wraken* die Schuld am Ausbruch der Pest zugeschrieben wird. Zuerst wird berichtet, die Pest habe in Babylon begonnen, und sie wird als Strafe für den Fall von Akko (1291) und die Untätigkeit der europäischen Herrscher, allen voran des französischen Königs Johanns II. und des Papstes Clemens VI., betrachtet (vgl. *Wraken*, III, 14).[143] Nur wenig später werden jedoch die Juden beschuldigt, die Brunnen vergiftet und somit die Pest verursacht zu haben:

> Die Ioden al ertrike doren
> Hadden opgheset die Kerstine
> Te bederven met venine /
> En daer omme hadden sij
> Alle putten verre ende bi
> Doen veninen telker stede /
> Ende staende wateren mede.
> Daer af soe storven vele liede /
> Dat noyt dat wonder en ghesciede /
> Soe datmen om dese dinc
> Die Ioden over al vinc
> Ende worpense inden brant /
> Daer si in bleven te hant
> Van deser jammerliker moert /
> Die ghi nu hebt ghehoort. (*Wraken*, III, 16, V. 2186-2200)

Die Beschuldigung der Juden als Brunnenvergifter war weit verbreitet und führte wiederholt, wie in der zitierten Passage beschrieben, zu Ausschreitungen gegen die europäischen jüdischen Gemeinden, oft angestachelt durch Flagellantenzüge (siehe VAN GERVEN 1988, S. 16*f*,

[142] Der Antichrist wird in *Wraken* nicht explizit als Jude identifiziert, wohl aber implizit durch seine Abstammung vom Stamm Dan. Die Rolle der Juden als seine wichtigsten Anhänger oder die Bekehrung durch die Zwei Zeugen werden jedoch nicht thematisiert, sicherlich, weil die eigentliche Herrschaft des Antichrist in *Wraken* nicht beschrieben wird.

[143] Laut VAN ANROOIJ (1994b, S. 158*f*) ist es kennzeichnend für Jans van Boendale positive Einstellung zum römisch-deutschen Kaisertum, dass in dieser Passage der französische König Johann II. und der französisch gesinnte Avignonesische Papst Clemens VI. namentlich genannt werden, nicht aber der Kaiser.

ELIGH 1996, S. 139-143).[144] Derartige Ausschreitungen gegen die Juden während der ersten Jahre der großen Pestepidemie in Brüssel (1349/1350) beschreibt Jan van Boendale auch in den *Brabantsche Yeesten* (siehe oben, Kapitel 1.1.2) (vgl. VAN GERVEN 1988, S. 15):

Ende daden, met enen subtilen kere,
Den joden oec in Brabant pine:
Si leiden hen ane van fenine,
Dat si hadden ter menegher stede,
Om dat si dat kerstenhede
Al te male souden bederven;
Daer bi moesten die joden sterven.
Die hertoghe Jan, sonder waen,
Dede die joden alle vaen.
Selc wart verbrant, selc verslaghen,
Ende selc int water ghedraghen.
Dus verloren si alle dleven.
Dit hadden die broeders alle bedreven (*Brabantsche Yeesten*, V, 60, V. 5040-5052)[145]

Interessanterweise macht Jan van Boendale in den *Brabantsche Yeesten* allein die Flagellanten für die ungerechtfertigten blutigen Ausschreitungen gegen die Juden verantwortlich. Er hegt zwar weder gegenüber den Flagellanten, die er für ungeordnete, gefährliche Unruhestifter hält, noch gegenüber den Juden besondere Sympathien, aber er bezeichnet das Gerücht, die Juden hätten die Brunnen vergiftet, als unwahr (vgl. VAN GERVEN 1988, S. 16*f*). Es ist möglich, dass Jan van Boendale in den *Brabantsche Yeesten* einen anderen Standpunkt eingenommen hat, weil er in einem so offiziellen Werk keine Gerüchte verbreiten wollte, die zu sozialen Unruhen führen könnten (vgl. ebd., S. 18*f*). Es gibt jedoch zu denken, dass in keinem der beiden Texte die Pest in der Perspektive der Endzeit betrachtet wird.

In *Teesteye* wird explizit der Hoffnung auf die Bekehrung der Heiden und Juden in der Endzeit Ausdruck verliehen:

Ia / Heydene ende Ioden mede
Selen noch vallen aen kerstenhede /
Ende sal een herde ende een coye wesen /
Aldus hebbic ghelesen. (*Teest.*, 4, V. 454-457, vgl. *Teest.*, 21, V. 1934-1936)

[144] Laut GOW (1995, S. 81-85) enthalten verschiedene mittelalterliche volkssprachliche Quellen Gerüchte, die apokalyptischen ‚Roten Juden' hätten ihre europäischen Brüder mit dem die Pest verursachenden Gift versorgt. Diese Gerüchte wurden von päpstlicher Seite offiziell verurteilt.

[145] Die *Brabantsche Yeesten* werden zitiert nach WILLEMS & BORMANS 1839-1869.

Diese Hoffnung beruht auf der populären Vorstellung der Verkündigung des Evangeliums an alle Völker vor dem Ende der Welt (vgl. Mk 13:10, siehe oben). Der Nachdruck liegt deshalb nicht auf den Juden, sondern auf der allgemeinen eschatologischen Erwartung der Bekehrung aller Nichtchristen, die nicht im unmittelbaren Zusammenhang mit der Herrschaft des Antichrist steht.[146] Aber auch im Zusammenhang mit der Herrschaft des Antichrist wird die Hoffnung auf die Bekehrung der Heiden und Juden ausgesprochen:

> Ende aen hem [den Antichrist, U. W.] selen sonder te beydene
> Vallen vele Yoden ende heydene /
> Ende selen wel wanen dat hi
> Cristus / die Gods Sone / si;
> Maer alsi gheware werden des
> Dat hi een valsch prophete es /
> So selen si ghelijc met allen
> Ane der kerstene wet vallen.
> Dan sal kerstenheyt hebben joye /
> Dan sal een herde sijn ende een coye /
> Alse Cristus selve doet verstaen;
> Ende hier na sal comen saen
> Die eyselike doemsdach (*Teest.*, 40, V. 3722-3734)

Wir lesen, dass sowohl die Heiden als auch die Juden zu den Anhängern des Antichrist gehören werden, dann aber ihren Fehler einsehen und sich bekehren.[147] Die gemeinsame Nennung der Juden und der Heiden in dieser Passage dämpft zum einen den negativen Aspekt der eschatologischen Rolle der Juden, da sie nicht die einzigen sind, die auf die Verführungskünste des Antichrist hereinfallen, zum anderen zeigt die gesonderte Nennung der Juden, dass sie als eine besondere (religiöse) Gruppe erfahren wurden. Die insgesamt positive Rolle der Juden in der Endzeit in *Teesteye* – auch der Antichrist wird nicht als Jude identifiziert – formt einen bemerkenswerten Kontrast zum *Lekenspiegel* und zu *Wraken*, fügt sich aber gut zum positiven Grundtenor von *Teesteye*.

In der Fünften Partie des *Spiegel Historiael* besteht bezüglich der Rolle der Juden in der Endzeit ein deutlicher Kontrast zwischen dem siebten und dem achten Buch. Im siebten – von Lodewijk van Velthem konzipierten – Buch der Fünften Partie wird die Rolle der Juden in der Endzeit nicht thematisiert, weil es stark von der traditionellen symbolischen Exegese der Kirchenväter beeinflusst ist, in der die Anhänger des Antichrist vor allem als anonymes Kollektiv betrachtet werden, als *Corpus Antichristi*. Ausschlaggebend ist die Bösartigkeit der Anhänger des Antichrist, nicht ihre soziale oder religiöse Einordnung, wie folgendes Zitat illustriert:

[146] Als spezifische Gegner der Endzeit werden nur die Sarazenen thematisiert, siehe oben, S. 255.
[147] Interessanterweise verfallen die Christen in dieser Passage dem Antichrist nicht.

Sijn lichaem was te bernen daernaer
Gegeven, dats alle die quade,
Die sijn gevallen in Antkerst genade.
Die heet hi sinen lichaem wesen,
Dese werden verbernd na desen,
Dats ter hellen gewijst vorwaer;
Aldus eest te verstane daer. (*SH* V, VII, 5, V. 375-381, vgl. *SH* V, VII, 8, V. 559-562)

Im achten Buch der Fünften Partie wird hingegen im Rahmen der historisierenden Betrachtung der Endzeit die Rolle der Juden diskutiert, denn diese Thematik scheint bei der Behandlung des Antichrist als historische Figur beinahe unausweichlich. Da jedoch ein explizit anti-jüdischer Ton nicht zwingend war, hat zum Beispiel das anti-jüdische Motiv der Horden apokalyptischer Juden gemäß der Quelle – Vinzenz von Beauvais wies diese Vorstellung ab – in der Fünften Partie keinen Niederschlag gefunden (siehe oben, S. 247). Insgesamt ist die Rolle der Juden in der Endzeit im achten Buch der Fünften Partie – wie auch im *Speculum Historiale* – relativ traditionell und nicht spezifisch anti-jüdisch.

Wir haben bereits gesehen, dass der Antichrist in der Fünften Partie nicht als Jude identifiziert wird, sein Handeln aber darauf gerichtet ist, sich als Messias der Juden zu etablieren (vgl. *SH* V, VIII, 6, V. 305-312). Die Juden schenken den Lügen des Antichrist Glauben und bauen den von den Römern (70 n. Chr.) vernichteten Jerusalemer Tempel wieder auf (vgl. *SH* V, VIII, 6, V. 313-320). Nicht alle Juden werden freiwillig zu Anhängern des Antichrist, er muss Bestechungen, Flehen und Drohen gebrauchen (vgl. *SH* V, VIII, 6, V. 337-342). Obwohl die Juden gemäß der Tradition als erste Anhänger des Antichrist beschrieben werden, werden seine Anhänger im weiteren Verlauf mit dem neutralen Begriff ‚Volk' bezeichnet (u. a. *Tfolc sal sijn sere in dole; / Maer die heyligen: met gere scole / En sal hi die verlistegen mogen, SH* V, VIII, 7, V. 369-371). Vielleicht soll damit zum Ausdruck gebracht werden, dass zu diesem Zeitpunkt der Antichrist über die ganze Welt herrscht, und diejenigen, die sich ihm widersetzen, als Christen hervorgehoben werden. Es ist auch möglich, dass die neutrale Bezeichnung dazu dienen soll, die negative Rolle der Juden als Anhänger des Antichrist nicht weiter zu betonen.

Die Juden geraten erst wieder während ihrer Bekehrung durch die Zwei Zeugen in den Fokus:

Dan selen die joden ongelogen
Weten datsi sijn bedrogen,
Ende selen in Gode geloven dan,
Ende om hem die doet vaen an.
Ende darre sal sijn in getale
.c. ende .xliiii. ducent wale,
(Also Methodius doet weten,
So sijn dese uut gespleten
Vanden geslechte van I[s]rahel)
Dese werden gedoet om Gode wel,

Om dat si an Enoch ende an Elyen
Geloven selen, ende daer lien;
Om dat so werden si martelaren,
Ende bliven behouden oec daernaren. (*SH* V, VIII, 8, V. 411-424)

In dieser Passage ist im Vergleich zum *Speculum Historiale* das Martyrium der Juden stärker hervorgehoben. Zum einen verdeutlicht dies, dass diejenigen Juden, die in der Endzeit auf der richtigen Seite stehen werden, mit der Sympathie Lodewijks van Velthem rechnen können, zum anderen unterstreicht es, dass es in den Augen Lodewijks van Velthem nie zu spät ist, sich zum einzig wahren Gott – dem Gott der Christen – zu bekehren und errettet zu werden.

6.4.4 Das Auftreten der Zwei Zeugen gegen den Antichrist

Die biblische Basis für das Motiv der so genannten Zwei Zeugen, die in der Endzeit gegen den Antichrist auftreten werden, ist Offb 11:3 (‚Und ich will meinen zwei Zeugen auftragen, im Bußgewand aufzutreten und prophetisch zu reden, zwölfhundertsechzig Tage lang.'). Das Motiv der Zwei Zeugen ist in exegetischen und besonders in populärtheologischen Verarbeitungen der Antichristlegende weit verbreitet, wobei die Zwei Zeugen meist als die alttestamentlichen Propheten Henoch und Elias identifiziert werden (siehe EMMERSON 1981, S. 101).[148] Während in einigen frühen Kommentaren nur das Auftreten eines Propheten, meist als Elias identifiziert (vgl. Mal 4:5-6), vorhergesagt wird, sehen die meisten späteren Kommentatoren Elias gemäß der Johannesoffenbarung von einem zweiten Propheten begleitet, der meist als Henoch identifiziert wird, von dem auch angenommen wurde, dass er lebendig ins irdische Paradies überführt worden ist (ebd., S. 96*f*). Besonders in populärtheologischen mittelalterlichen Verarbeitungen der Antichristlegende wird das Auftreten der Zwei Zeugen, die bis zur Endzeit im irdischen Paradies verweilen, um dann gegen den Antichrist zu predigen, sehr umfangreich beschrieben. Oft finden sich auf der Grundlage des *Evangeliums des Nikodemus* Beschreibungen, wie die durch die Höllenfahrt Christi befreiten Heiligen im irdischen Paradies auf Henoch und Elias treffen (ebd. S. 99). Das Auftreten von Henoch und Elias ist ein wichtiger Wendepunkt während der Herrschaft des Antichrist, weil sich durch ihr Wirken viele Christen vom Antichrist abwenden, und sie – zumindest in der traditionellen Exegese – die Juden zum Christentum bekehren (ebd., S. 95-100). Ihr Erfolg führt oftmals dazu, dass der Antichrist sein wahres tyrannisches Gesicht zeigt (ebd., S. 101).

[148] Das Auftreten der Zwei Zeugen wurde auch im übertragenen Sinn gedeutet. Besonders in Nachfolge Joachims von Fiore wurden die Zwei Zeugen als Vorhersage von zwei zukünftigen Orden spiritueller Männer, die die Kirche reformieren würden und deren Erscheinen den Anfang des Dritten *status* markieren würde, ausgelegt (siehe EMMERSON 1981, S. 98*f*).

Die Namen der beiden alttestamentlichen Propheten Henoch und Elias wurden im Verlauf des Mittelalters durch die Legende von den Zwei Zeugen so eng miteinander und mit der Endzeit verwoben, dass sie in mittelalterlichen Quellen nur selten alleine auftreten, und bei der Behandlung ihres Auftretens im AT ihre dort abwesende eschatologische Rolle besonders betont wird (siehe EMMERSON 1981, S. 96). Henoch und Elias gelten im Mittelalter als typologische Vorläufer Christi, wie aus den Bildprogrammen verschiedener *Biblia pauperum* deutlich wird (ebd., S. 97). Ihr Auftreten in der Endzeit zeigt Parallelen mit dem Leben Christi: So wie Christus nach dreieinhalb Tagen vom Grabe auferstanden ist, werden sie dreieinhalb Tage nach ihrem Tod – in denen sie unbestattet auf der Straße gelegen haben – in den Himmel aufgenommen (ebd., S. 98).

Die unterschiedlichen Angaben bezüglich der Länge des Auftretens der Zwei Zeugen gegen den Antichrist sind laut EMMERSON (1981, S. 100) bezeichnend für das Problem der mittelalterlichen Exegeten, Konsistenz in die aus verschiedenen exegetischen Puzzlestücken konstruierte Antichristlegende zu bringen. Während sich die meisten Exegeten darüber einig sind, dass Henoch und Elias dreieinhalb Jahre gegen den Antichrist predigen werden (vgl. Offb 11:3), herrscht Uneinigkeit darüber, ob es sich bei den dreieinhalb Jahren um die Gesamtdauer der Herrschaft des Antichrist handelt, oder nur um einen Teil seiner Herrschaft und welchen (ebd.).

Das Motiv der Zwei Zeugen im mittelniederländischen Korpus

Im *Sidrac* wird zum einen auf den Aufenthalt von Henoch und Elias im irdischen Paradies Bezug genommen (vgl. *Sidrac*, Frage 381, S. 208), zum anderen auf ihr Auftreten gegen den Antichrist (vgl. *Sidrac*, Frage 401, S. 219*f*). Beide Darstellungen sind sehr verkürzt.

In Frage 381 ist beschrieben, dass Christus mit Henoch und ‚einem anderen gerechten Mann' sowie denjenigen, die er bei seiner Höllenfahrt befreit hat, vierzig Tage im irdischen Paradies verbleiben wird. Die Henoch (und Elias) während der Herrschaft des Antichrist zugedachte Rolle ist nicht vorausgreifend beschrieben, sie wird aber im Rahmen des eschatologischen Ausblicks am Ende des *Sidrac* vorhergesagt:

> Maer sy selen weder keren ter wet ende ten gelove des Goids soens metten predeken van ij menschen Enocx ende Helyas, die al die waerheit seggen selen ende predeken ende namaels sal hy [se] doen martelien ende sterven bitter doot. Ende dese twee goede menschen salmen sien op varen inden hemele metten ingelen. Ende dese valsche prophete salse dooden ende hy sal regneren iij jare ende een half (*Sidrac*, Frage 401, S. 219*f*)

In dem für den *Sidrac* typischen Stil kommen die wichtigsten Punkte der Legende der Zwei Zeugen gerafft zur Sprache: Sie werden die Juden bekehren – von den Auswirkungen ihres Auftretens auf die Christen ist im Übrigen keine Rede –, sie werden die Wahrheit gegen den Antichrist predigen, der Antichrist wird sie töten, und sie werden in den Himmel aufgenommen. Wie lange Henoch und Elias gegen den Antichrist predigen werden und welche Auswirkungen ihr Auftreten auf ihn hat, erfährt der Leser nicht.

Im *Lekenspiegel* kommen – ähnlich wie im *Sidrac* – beide Teile der Legende von Henoch und Elias zur Sprache, das heißt ihr Aufenthalt im irdischen Paradies und ihr Auftreten gegen den Antichrist. Die Darstellung im *Lekenspiegel* ist jedoch detaillierter als im *Sidrac*. Ausführlich wird anhand des apokryphen *Evangelium des Nikodemus* beschrieben, wie der Zug der von Christus aus der Hölle befreiten heiligen Vorväter auf seinem Weg durch das irdische Paradies auf Henoch und Elias trifft und die ihnen vorbestimmte eschatologische Funktion genannt (vgl. *Lsp.*, II, 85, V. 1917-1942).

Im universaleschatologischen vierten Buch des *Lekenspiegel* wird im Kapitel *Hoe dat enoch ende helyas ieghen hem disputeren selen ende hoe hise doede* (*Lsp.*, IV, 146) ausführlich das Auftreten von Henoch und Elias gegen den Antichrist im Rahmen der populärtheologischen Tradition beschrieben. Gott hat Henoch und Elias dazu auserkoren, im Paradies zu verweilen, um in der Endzeit gegen den Antichrist aufzutreten (vgl. *Lsp.*, IV, 146, V. 1-10). Anders als im *Sidrac* werden in diesem Kapitel des *Lekenspiegel enoch ende helyas* (*Lsp.*, IV, 146, V. 6) beim Namen genannt und ist nur vom Paradies als ihrem Aufenthaltsort die Rede, nicht vom irdischen Paradies. So wie der Antichrist im Gegensatz zu Christus stehen wird, werden Henoch und Elias gegen den Antichrist auftreten (*Antkerste sijn contrare*, *Lsp.*, IV, 146, V. 12) und das Volk über seine Lügen und seine teuflische Natur aufklären. Aufgrund ihres Auftretens wird sich das Volk vom Antichrist abwenden, worauf dieser seine tyrannische Natur zeigen und sie töten wird (vgl. *Lsp.*, IV, 146, V. 13-29). Über die Dauer des Auftretens von Henoch und Elias gegen den Antichrist erfahren wir auch im *Lekenspiegel* nichts. Es fällt auf, dass, obwohl im *Lekenspiegel* relativ ausführlich auf Henoch und Elias eingegangen wird, einige traditionelle Details nicht behandelt werden. Dem Unterhaltungsfaktor dieser im Mittelalter populären Legende ist im *Lekenspiegel* dem Anschein nach ein höherer Stellenwert beigemessen, als der enzyklopädischen Ausarbeitung und der moralischen Vorbildfunktion, wobei es aus heutiger Sicht schwer zu beurteilen ist, inwieweit sich ein mittelalterlicher Leser eine solche Geschichte zum Vorbild genommen hat.

Damit kommen wir zur Fünften Partie, dem letzten Text des untersuchten Korpus, in dem das Motiv der Zwei Zeugen vorkommt. Das Auftreten von Henoch und Elias in der Endzeit wird in zwei Kapiteln des achten Buchs der Fünften Partie auf Grundlage des *Speculum Historiale* nicht nur sehr ausführlich sondern auch theologisch sehr fundiert behandelt (vgl. *SH* V, VIII, 8 und 9). So wird nur in der Fünften Partie ausgeführt, wie lange Henoch und Elias gegen den Antichrist auftreten werden. Konform der traditionellen Exegese wird vorhergesagt, dass die beiden Propheten dreieinhalb Jahre gegen den Antichrist predigen werden, das heißt, ihr Auftreten wird mit der Zeit der Herrschaft des Antichrist gleichgesetzt (vgl. *SH* V, VIII, 8, V. 398-406). Henoch und Elias sind Gottes *boden* (‚Boten', *SH* V, VIII, 8, V. 387), die er bis zu ihrem Auftreten gegen den Antichrist im Paradies bereithält (vgl. *SH* V, VIII, 8, V. 389-397). Sie haben eine heilsgeschichtlich wichtige Aufgabe, da durch ihre Predigt die guten Christen und Juden gerettet werden (vgl. *SH* V, VIII, 8, V. 395*f*). Durch ihr Auftreten wandelt sich der Antichrist zum Tyrannen, der sie töten und ihre Leichname zur Abschreckung drei Tage lang unbegraben auf den Straßen von Jerusalem liegen lässt (vgl. *SH* V, VIII, 9, V. 425-440). Das weitere Schicksal der Zwei Zeugen wird nicht ausgeführt,

das heißt, das Motiv ihrer Himmelfahrt hat auch in die Fünfte Partie keinen Eingang gefunden, da der Erzählfokus wie auch im *Speculum Historiale* auf die Biographie des Antichrist gerichtet ist.

6.4.5 Der Tod des Antichrist und die Ereignisse bis zum Jüngsten Gericht

Damit sind wir beim letzten Punkt der mittelalterlichen Biographie des Antichrist, seinem Tod und den darauffolgenden Ereignissen bis zum Jüngsten Gericht, angelangt. Laut der mittelalterlichen Antichristlegende folgt unmittelbar nach der letzten großen Verfolgung der Christen nach der Tötung der Zwei Zeugen oder unmittelbar nach der Himmelfahrt der Zwei Zeugen der letzte blasphemische Akt des Antichrist, in dem er in Analogie zur Himmelfahrt Christi versuchen wird, vom Ölberg bei Jerusalem in den Himmel aufzusteigen, wobei er endgültig vernichtet wird (siehe EMMERSON 1981, S. 101).

Die meisten mittelalterlichen Exegeten legten 2 Thess 2:8 so aus, dass der Antichrist bei dem Versuch seiner Himmelfahrt durch den ‚Atem des Mundes Christi' getötet werden wird, aber darüber, wofür der ‚Atem' Christi genau steht, und ob der Tod des Antichrist der Zweiten Wiederkunft Christi vorhergehen wird, herrscht keine Übereinstimmung. Im *Pseudo-Methodius* tötet Christus den Antichrist, aber in vielen anderen Texten wird diese Tat einer von Christus zu unterscheidenden Kraft zugeschrieben, wie zum Beispiel dem Erzengel Michael in *De Ortu et Tempore Antichristi* und in der *Legenda Aurea* (siehe EMMERSON 1981, S. 102*f*, vgl. OTT 2005, S. 658). In diesem Zusammenhang wird in vielen lateinischen und volkssprachlichen Texten die Sicherheit seiner vollständigen Vernichtung und die Trauer seiner Anhänger – meist Juden oder Teufel – betont (siehe EMMERSON 1981, S. 101*f*). Uneinigkeit besteht in den Quellen auch bezüglich des weiteren Verlaufs der Ereignisse nach dem Tod des Antichrist. In einigen Quellen folgt eine Zeit der Besinnung für die irregeführten Christen, wie zum Beispiel in *De Ortu et Tempore Antichristi*, in anderen Quellen folgt zwar keine Friedenszeit, aber zumindest wird durch den Einschub der Fünfzehn Zeichen des Gerichts (siehe die folgenden Seiten) ein zeitliches Intervall bis zum Jüngsten Gericht geschaffen (siehe EMMERSON 1981, S. 102*f*).

Die Tradition der Friedenszeit nach dem Tod des Antichrist beruht auf der Auslegung der Johannesoffenbarung, in der das Öffnen des siebten Siegels durch eine Periode der Stille begleitet ist (vgl. Offb 8:1, siehe EMMERSON 1981, S. 103*f*). Bezüglich der Länge der Friedenszeit entwickelten sich zwei Traditionen. Zum einen findet sich eine auf die spätantiken Schriften des Hippolytus und Hieronymus zurückgehende fünfundvierzig Tage lange Friedensperiode, zum anderen eine auf *De Ortu et Tempore Antichristi* und *Elucidarium* zurückgehende vierzig Tage lange Friedensperiode, in Analogie des Zeitraums zwischen der Auferstehung Christi von den Toten und seiner Himmelfahrt (ebd., S. 104). Trotz des großen Einflusses von *De Ortu et Tempore Antichristi* auf die Entwicklung der Antichristlegende über-

wiegt in der patristischen Exegese, anderen lateinischen Texten und in der volkssprachlichen Literatur die fünfundvierzigtägige Frist (siehe EMMERSON 1981, S. 104*f*). Im späten Mittelalter weisen die Beschreibungen der Frist zwischen dem Tod des Antichrist und der Wiederkunft Christi zum Jüngsten Gericht verstärkt millenaristische Tendenzen auf, das heißt, die Periode nach dem Tod des Antichrist wird als eine eher unbestimmt lange Zeit der Herrschaft der Heiligen auf Erden charakterisiert (siehe EMMERSON 1981, S. 106, vgl. LERNER 1976).[149]

Auflistungen der so genannten Fünfzehn Zeichen des Jüngsten Gerichts nach dem Tod des Antichrist sind in der lateinischen und volkssprachlichen Literatur des Mittelalters weit verbreitet.[150] Dieses eschatologische Motiv hat als schmale biblische Basis Lk 21:25, wo allgemein von den Vorzeichen der Parusie die Rede ist.[151] Als frühester Text, in dem die Vorzeichen systematisch der Zahl Fünfzehn zugeordnet sind, gilt die so genannte Pseudo-Beda-Fassung (Anfang 9. Jh.) (siehe GERHARDT & PALMER 2002, S. 59*f*). Im Laufe der Zeit entstanden durch Umgestaltungen und Ergänzungen weitere Versionen, von denen die zwei Versionen der Fünfzehn Zeichen in den Briefen des Petrus Damiani, die Version des Petrus Comestor in der *Historia Scholastica*, die Version des Jacobus de Voragine in der *Legenda Aurea* und als Neuerung des vierzehnten Jahrhunderts die so genannten ‚redenden Zeichen' einflussreich waren.[152]

Besonders weite Verbreitung fand Comestors Version der Fünfzehn Zeichen (Comestor-Typ), sie hatte wegen des hohen Stellenwerts der *Historia Scholastica* (siehe oben, S. 79) in Unterricht, Predigt und Katechese kanonischen Charakter (siehe GERHARDT & PALMER 2002, S. 66). Ihre hohe Popularität ist durch Abschriften im Rahmen der gesamten *Historia Scholastica*, Einzelabschriften und die Aufnahme in Predigtsammlungen belegt (ebd., S. 63).[153]

---

[149] Millenaristische Tendenzen, wie die radikal abweichende Auslegung der Zeit nach dem Tod des Antichrist bei Joachim von Fiore, waren die Ausnahme (siehe EMMERSON 1981, S. 106*f*).

[150] Grundlegend zu diesem Motiv im deutschen Sprachgebiet ist GERHARDT & PALMER 2002. Vgl. HEIST 1952 zu den Fünfzehn Zeichen in der lateinischen Literatur des Mittelalters. Siehe GERHARDT & PALMER 2002, S. 159-165, für eine Übersicht von mittelalterlichen deutschen und niederländischen Texten zu den Fünfzehn Zeichen. Diese Liste beruht auf einem detaillierteren Katalog, der online als PDF-Datei zur Verfügung steht: http://users.ox.ac.uk/~npalmer/kat.pdf, letzter Zugriff 20.03.2015.

[151] Siehe Lk 21:25: „Es werden Zeichen sichtbar werden an Sonne, Mond und Sternen, und auf der Erde werden die Völker bestürzt und ratlos sein über das Toben und Donnern des Meeres."

[152] In den lateinischen Texten werden die Fünfzehn Zeichen oft Hieronymus zugeschrieben. Bei dem kurzen Pseudo-Beda Traktat *De quindecim signis* handelt es sich wahrscheinlich um die Arbeit eines Kompilators um 820. Es ist seit dem zwölften Jahrhundert in zahlreichen Handschriften als Einzeltraktat überliefert. Es ist die kürzeste Beschreibung und enthält keine Moralisierungen (siehe GERHARDT & PALMER 2002, S. 59-61). Von Petrus Damiani sind zwei Brieffassungen der Fünfzehn Zeichen aus dem elften Jahrhundert überliefert (Brief 92 Langfassung, Brief 93 Kurzfassung), die von der Pseudo-Beda-Version abhängig sind. Diese Briefe waren jedoch nicht weit verbreitet, wohl aber wird die Damiani-Version im Sentenzenkommentar (dist. 48, quest. 1, art. 4) des Thomas von Aquin zitiert und diesem in der älteren Forschung oftmals zugeschrieben (siehe GERHARDT & PALMER 2002, S. 61-63).

[153] In Predigtsammlungen sind die Fünfzehn Zeichen meist am zweiten Adventssonntag zu Lk 21:25 aufgenommen (siehe GERHARDT & PALMER 2002, S. 63, vgl. MERTENS 2000b).

Ähnlich populär ist im Spätmittelalter nur die in der Adventspredigt „De adventu Domini" der *Legenda Aurea* enthaltene Version des Jacobus de Voragine (siehe oben, S. 102), die großteils der *Historia Scholastica* mit der Damiani-Tradition entnommenen Zusätzen folgt (siehe GERHARDT & PALMER 2002, S. 65). Für den mittelniederländischen Korpus sind diese beiden Versionen ausschlaggebend. Generell bestehen große Schwankungen innerhalb der lateinischen und der volkssprachlichen Überlieferung, weil das feststehende Ordnungsschema (Fünfzehn Zeichen) sehr unterschiedlich ausgefüllt werden konnte, zum Beispiel konnte die Reihenfolge der Zeichen geändert, Einzelheiten hinzugefügt oder weggelassen werden (ebd. S. 70).

Die Version der Fünfzehn Zeichen Comestors ist im Großen und Ganzen eine Kürzung und Bearbeitung der Pseudo-Beda-Fassung (ebd., S. 63*f*). Comestors wichtigste Neuerung ist die Auslassung des dritten Zeichens der Pseudo-Beda-Fassung, wodurch die Zeichen des vierten bis fünfzehnten Tages einen Tag nach vorne rücken, der Weltenbrand am vierzehnten Tag stattfindet und die Erneuerung von Himmel und Erde am fünfzehnten Tag vor der allgemeinen Auferstehung (vgl. 2 Petr 3:10-13, Offb 21:1-2, siehe GERHARDT & PALMER 2002, S. 63*f*). Comestor zweifelt, ob die Zeichen an fünfzehn aufeinanderfolgenden Tagen stattfinden werden, oder ob dazwischen Zeit verstreichen wird (ebd., S. 64). Außerdem lässt Comestor offen, ob einige der Zeichen schon aufgetreten sind. Vinzenz von Beauvais hat den Fünfzehn Zeichen diesen aktuellen Bezug genommen, indem er sie zeitlich deutlich abgegrenzt nach dem Tod des Antichrist und unmittelbar vor dem Jüngsten Gericht einordnete (siehe FRIED 2001, S. 70, vgl. GERHARDT & PALMER 2002, S. 63).[154]

Der Tod des Antichrist und die Ereignisse bis zum Jüngsten Gericht im mittelniederländischen Korpus

Bezüglich des Tods des Antichrist lesen wir im *Sidrac*:

> Daer na sal hy hem pinen te verwinnene die goede gherechte liede ende dan sal menne doot vinden [vander gaedoot], want God / salne dooden metten geeste sijns monts; dats te verstane dat hy gedoot sal werden mits den gebode Goids. Die dage selen dan ghecort sijn omme die werke, want die daghe selen overliden gelijc dat wy doen, want hy [en] sal [niet] langer regneren dan iii jare en I half. Die lichame der menschen selen dan mindere sijn dan wy also mindere sijn dan onse vorderen (*Sidrac*, Frage 401, S. 219*f*)[155]

[154] Thomas von Aquin hat die Fünfzehn Zeichen im Übrigen vollständig verworfen (siehe FRIED 2001, S. 70).
[155] Laut VAN TOL (1936, S. 220) ist *omme die werke* vielleicht zu lesen als *omme die vercorenen*, die *vorderen* vielleicht zu lesen als *vorvaderen*.

Nach der Himmelfahrt der Zwei Zeugen wird der Antichrist demnach versuchen, die guten und gerechten Menschen für sich zu gewinnen (*te verwinnene die goede gherechte liede*). Es handelt sich wahrscheinlich um eine Anspielung auf den zum Missglücken verurteilten Himmelfahrtsversuch des Antichrist, von dem im *Sidrac* nur sein plötzlicher Tod (*gaedoot*, siehe oben, Kapitel 5.1.5) übrig geblieben ist und dadurch narrativ etwas unmotiviert wirkt. Der Antichrist wird durch den Geist des Mundes Gottes, das heißt durch den Befehl Gottes (*den gebode Goids*), getötet. Der Tod des Antichrist setzt im *Sidrac* nicht die Wiederkunft Christi voraus, da Christus körperlich nicht in Erscheinung tritt, er tötet durch sein Wort. Nach dem Tod des Antichrist können diejenigen, die sich vom Antichrist haben verführen lassen, vierzig Tage lang bis zum Jüngsten Gericht Buße tun und sich bessern (*Veertich daghe daer na selen sy bliven omme dat sy ghenoech mogen doen ende beteren van dien dat sy verleit waren met siere subtijlheit*, *Sidrac*, Frage 402, S. 220). Da auf die Zeit der Buße direkt das Jüngste Gericht folgt, findet die Tradition der Fünfzehn Zeichen keine Erwähnung.

Im *Lekenspiegel* (*Lsp.*, IV, 146) folgt die Darstellung des Todes des Antichrist – wie zuvor angekündigt – zunächst großteils dem *Sidrac* (*Nu willic v dan meer lien / Van meester sydracs prophetien* (*Lsp.*, IV, 144, V. 69*f*). Aber anstatt der Bewährungsfrist für die Abtrünnigen wie im *Sidrac* stehen im *Lekenspiegel* die Fünfzehn Zeichen des Jüngsten Gerichts. Die abweichende Chronologie wird dadurch verursacht, dass Jan van Boendale an dieser Stelle stillschweigend zur Chronologie des *Pseudo-Methodius* wechselt, wobei er die allgemeinen Vorzeichen des Jüngsten Gerichts im *Pseudo-Methodius* um eine Version der Fünfzehn Zeichen auf der Grundlage der *Legenda Aurea* erweitert (vgl. MAK 1957c, S. 25).

Wie schon MAK (1957c, S. 28) feststellt, weicht der *Lekenspiegel* nur an wenigen Stellen von der *Legenda Aurea*-Version ab, die in der folgenden Aufzählung durch Unterstreichung gekennzeichnet sind:[156]

1. Tag) Das Meer erhebt sich wie eine Mauer, <u>20</u> Ellen hoch.[157]
2. Tag) Das Meer verschwindet fast.
3. Tag) <u>Fische, Seejungfrauen und andere weibliche Seeungeheuer</u> erscheinen an der Wasseroberfläche und ihr angstvolles Geschrei steigt bis in den Himmel empor.[158]
4. Tag) <u>Bäume und Kräuter schwitzen Blut</u>.[159]

[156] Vorlage der Besprechung ist das Zitat aus der *Legenda Aurea* in GERHARDT & PALMER 2002, S. 65*f*.

[157] *Legenda Aurea*: 40 Ellen. Laut MAK (1957c, S. 29) treten auch in anderen volkssprachlichen Schriften abweichende Zahlenangaben auf, außerdem nimmt es Jan van Boendale im *Lekenspiegel* nicht besonders genau mit Zahlenangaben und kann die Abweichung in der Quelle vorhanden gewesen sein.

[158] *Legenda Aurea*: *marinae belue* (Seeungeheuer) (siehe MAK 1957c, S. 26).

[159] In der *Legenda Aurea* brennen am vierten Tag das Meer und alle Gewässer. Im *Lekenspiegel* fehlt dieses Zeichen und das Zeichen des fünften Tages der *Legenda Aurea* ist über den vierten und fünften Tag verteilt. MAK (1957c, S. 29) betrachtet diese Abweichung als logisch und möchte nicht ausschließen, dass sie schon in der von Jan van Boendale verwendeten lateinischen Vorlage vorhanden war. Einen Hinweis könnte hier eine umfassende Untersuchung der Überlieferung der *Legenda Aurea* bringen.

5. Tag) Tiere und Vögel versammeln sich in Gruppen von Artgenossen im Freien. Vor Angst können sie weder trinken noch essen.[160]
6. Tag) Alle Gebäude stürzen ein und eine feurige Flut wälzt sich von Osten nach Westen über die Erde.[161]
7. Tag) Die Steine zerstören sich gegenseitig.[162]
8. Tag) Ein gewaltiges Erdbeben wirft alle Menschen und Tiere nieder.
9. Tag) Die Erde wird eingeebnet: Berge und Täler hören auf zu existieren.
10. Tag) Die Menschen kommen aus den Höhlen hervor, in denen sie sich verborgen haben. Sie können vor Angst nicht sprechen.[163]
11. Tag) Die Toten erheben sich von Sonnenaufgang bis -untergang von den Gräbern.
12. Tag) Die Sterne scheiden eine feurige Substanz ab, wodurch es so aussehen wird, als ob sie fallen.[164]
13. Tag) Die Lebenden sterben, um an der allgemeinen Auferstehung teilnehmen zu können.
14. Tag) Himmel und Erde brennen: Weltenbrand.
15. Tag) Der neue Himmel und die neue Erde werden enthüllt, die allgemeine Auferstehung von den Toten findet statt und alle Menschen erscheinen vor dem göttlichen Richter zum Urteil.[165]

Eine weitere von MAK (1957c) nicht besprochene Abweichung von der *Legenda Aurea*-Version entspricht der Tendenz zur Vereinfachung theologischer Probleme im *Lekenspiegel.* Wie bereits erwähnt, bleibt in der *Legenda Aurea* offen, ob die Zeichen an fünfzehn aufeinander folgenden Tagen stattfinden werden, oder ob zwischen den einzelnen Zeichen Zeit verstreichen wird. Bei der Behandlung der Fünfzehn Zeichen ist in der *Legenda Aurea* immer von Tagen die Rede (am ersten Tag, am zweiten Tag). Der *Lekenspiegel* ist in diesem Punkt vager; zumindest wird dieses chronologische Problem mit keinem Wort erwähnt und bezüglich der einzelnen Zeichen ist wie in der *Legenda Aurea* von ‚Tagen' die Rede (vgl. *Lsp.*, IV, 147, V. 1-4).

[160] In *Legenda Aurea* wird die Angst der Tiere als Angst vor dem Gericht bezeichnet.

[161] In der *Legenda Aurea* ist von feurigen Blitzen die Rede. Laut MAK (1957c, S. 29) steht in Hs. Bibl. Nat. Paris 1800 (=Paris, BNF, nouv. acq. lat 1800) an dieser Stelle *flumina.* Ein Text mit dieser Variante könnte als Vorlage gedient haben.

[162] In der *Legenda Aurea* steht zusätzlich, dass nur Gott die von den Steinen verursachten Geräusche hören kann.

[163] Die Angst der Menschen im *Lekenspiegel* ist eine Zusatzinformation. Diese von MAK (1957c) unerwähnte Abweichung ist bezeichnend für die Angst, die im *Lekenspiegel* mit dem Gericht verbunden ist.

[164] Hier übergeht Jan van Boendale einige Details bezüglich der Sterne und der Versammlung der Tiere auf den Feldern in der *Legenda Aurea* (vgl. MAK 1975c, S. 29).

[165] Das Erscheinen des Richters ist eine Zufügung im *Lekenspiegel.* In der *Legenda Aurea* findet das Jüngste Gericht nicht am fünfzehnten Tag statt, sondern folgen weitere Vorzeichen.

Die Fünfzehn Zeichen werden im *Lekenspiegel* weniger detailliert als in der *Legenda Aurea* beschrieben, aber sie waren Jan van Boendale wichtig genug, um ihnen ein separates Kapitel zu widmen, obwohl sie weder im *Sidrac* noch im *Pseudo-Methodius* vorkommen. Die Integration der Legende von den Fünfzehn Zeichen kann zum einen seiner auch an anderen Stellen des *Lekenspiegel* ersichtlichen Begeisterung für volkstümliche Legenden geschuldet sein, zum anderen ist es denkbar, dass er die Vorzeichen als wichtiges Allgemeinwissen betrachtete, da sie den Gläubigen angesichts des unmittelbaren Bevorstehens des Jüngsten Gerichts eine letzte Chance boten, Maßnahmen für ihr Seelenheil zu treffen. Die Fünfzehn Zeichen dienen außerdem dazu, den Gläubigen zu verdeutlichen, wie schwer die letzte Prüfung der Menschheit sein wird, wie in der Moralisierung am Ende des Kapitels betont wird:

> Dus selen toghen mainiere
> Van seerecheiden toter doet
> Ieghen dat anxtelec ordeel groet
> Wat moghewi arme menschen doen dan
> Die redenleke verstannesse hebben an
> Ende dat vonnesse ende dat ordeel
> Ontfaen moeten al gheheel
> Des nieman ontflien en mach
> Ay dat sal sijn die dach
> Dien wi alle ontsien moghen
> Ende wel trecken vore onse oghen (*Lsp.*, IV, 147, V. 98-108)

Im Gegensatz zur ausführlichen Behandlung der Fünfzehn Zeichen im *Lekenspiegel* spielen sie in *Teesteye* und *Wraken* keine Rolle. Da der Antichrist in *Wraken*, wie schon erwähnt, nicht auftritt, wird auch sein Tod nicht beschrieben und auch nicht andere Vorzeichen des Gerichts. Der Wendepunkt des universaleschatologischen Geschehens in *Teesteye* ist nicht der Tod des Antichrist, sondern die weltweite Evangelisierung, auf die schnell das Jüngste Gericht folgt (*Ende hier na sal comen saen / Die eyselike doemsdach*, *Teest.*, 40, V. 3733*f*).[166] Der Antichrist dient in *Teesteye* als Katalysator, der zu diesem ersehnten Ereignis führt. Da er danach nicht mehr funktional dienlich ist, unterbleiben weitere Details zu dieser Figur. Auch die Fünfzehn Zeichen bleiben unerwähnt, vielleicht, um die Bedeutung der weltweiten Christianisierung nicht zu schmälern.

In der Fünften Partie werden der Tod des Antichrist und die Ereignisse vor dem Jüngsten Gericht sehr ausführlich geschildert. In diesem Text finden wir die einzige Beschreibung im mittelniederländischen Korpus von dem Versuch des Antichrist als Pseudo-Christus in den Himmel aufzusteigen (vgl. *SH* V, VIII, V. 441-461). Ohne größere Abweichungen vom

[166] Das Motiv der weltweiten Evangelisierung (siehe oben, S. 228) nahm im dreizehnten Jahrhundert mit der Kreuzzugbewegung einen Aufschwung und war kennzeichnend für die verstärkte Beschäftigung Europas mit dem Rest der Welt (siehe WHALEN 2009, S. 149-176).

eschatologischen Epilog des *Speculum Historiale* wird berichtet, wie sich laut einer Vision Daniels der Antichrist auf den Ölberg begeben wird, um von dort in den Himmel aufzusteigen, und wie er dabei durch den Atem Gottes und den Erzengel Michael getötet wird:

> Cristus onse here van hemelrike
> (Also als Ambrosius doet verstaen)
> Vertoendem daer Antkerst saen,
> Ende doettene dar (hebbic vernomen)
> Met sinen asseme, die sal comen
> Ute sinen monde, alse een soen.
> Daer hi sine gebode soude doen,
> Hord hi roepen in die locht
> Onsen here, ende om die vrocht
> Sterft Antkerst daer ter stede;
> Ende bi Sente Michiele mede,
> Van ere blixeme, die hi brinct,
> So ward hi daer al besinct,
> Ende verbernt te polver al. (*SH* V, VIII, 9, V. 456-469)

Bei den Erläuterungen, dass der Atem Gottes einem Kuss gleichen und der Antichrist zu Asche verbrannt werden wird, handelt es sich um Ausschmückungen Lodewijks van Velthem, die die Beschreibung plastischer machen. Dramatischer ist auch der Tod des Antichrist: Während im *Speculum Historiale* als Todesursache der Befehl Christi genannt wird, lesen wir in der Fünften Partie, dass der Antichrist beim Hören der göttlichen Stimme vor Furcht sterben wird. Der Tod des Antichrist durch den Atem Gottes scheint eine starke Faszination auf Lodewijk van Velthem ausgeübt zu haben, zumindest erwähnt er diesen Beweis der göttlichen Macht auch im siebten Buch im Kontext der Auslegung von Dan 7:

> Doen sagic, dat si gedoet was;
> Hierin verstaic, sijt seker das,
> Dat God Antkerst optie stonde
> Met enen aesseme, die uut sinen monde
> Comen sal, hem sal doden daer. (*SH* V, VII, 5, V. 370-374)

Doch kehren wir zu der Zeit nach dem Tod des Antichrist in der chronologischen Beschreibung der Endzeit im achten Buch der Fünften Partie zurück. Dort stellt Lodewijk van Velthem die Frage, ob Gott nach dem Tod des Antichrist sofort zum Urteil erscheinen wird (*Sal God na sine doet comen / Stapphans, ende die liede domen? SH* V, VIII, 10, V. 483*f*). Hier zeigt sich, dass sich Lodewijk van Velthem der Existenz alternativer Versionen über den Ablauf der Endzeit bewusst war. Wie in der Einführung erläutert, war die Bewährungsfrist für die vom Antichrist irregeführten Christen nicht obligatorisch und variiert ihre Länge in den mittelalterlichen Quellen. Da an dieser Stelle Textverlust stattgefunden hat, können wir nicht mit Sicherheit sagen, ob sich Lodewijk van Velthem der Darstellung des *Speculum Historiale* einer dem Jüngsten Gericht vorausgehenden fünfundvierzigtägigen Bußperiode

angeschlossen hat.[167] Die Bußperiode stellt in der Fünften Partie wie auch in der lateinischen Quelle gleichzeitig eine ausgelassene Friedensperiode für die hartnäckigsten Anhänger des Antichrist dar. Um einen Zusatz Lodewijks van Velthem handelt es sich bei der Beschreibung von der Angst der Irregeleiteten, wenn sich das Jüngste Gericht durch Zeichen ankündigt (vgl. *SH* V, VIII, 10, V. 508-516). Hierbei könnte es sich um eine Parallele zur Angst der Ismaeliten im *Pseudo-Methodius* in der Zeit des Endkaisers handeln. Es gibt jedoch keine Anzeichen dafür, dass Lodewijk van Velthem den *Pseudo-Methodius* in einer vom *Speculum Historiale* unabhängigen Version kannte, und ist die Angst vor dem Jüngsten Gericht ein recht allgemeiner eschatologischer Topos.

Bemerkenswert erscheint Lodewijks van Velthem Überleitung zu den Fünfzehn Zeichen, die erneut verdeutlicht, dass er sich der Existenz alternativer Versionen über den Ablauf der Endzeit bewusst war:

> Want vorden lesten dach vorwaer,
> Eer God ten ordeel sal comen,
> So werden teken vele vernomen,
> Die ons dewangelie openbart:
> Maer niet wel en eest ons daer verclart.
> Scolastica Hystorie ons gewaget
> .xv. dage, die sere versaget
> Selen maken die liede te hant,
> Die Jeronimus oec vant
> In die Ebreusce boec alsoe.
> Maer oft si haestelijc comen toe,
> Dat si tenden een selen gescien,
> Ofte niet haestelijc oec na dien,
> So dat daer tusscen soude wesen
> Enech tijt: daer af, van desen,
> Dies en doet hi niet verstaen.
> Daerom latict also oec gaen,
> Want ict noyt niegeren vant
> Daers mi meer ward becant. (*SH* V, VIII, 10, V. 512-530)

Laut Lodewijk van Velthem ist die Aufzählung der Vorzeichen des Jüngsten Gerichts im Evangelium (gemeint ist hier Mt 24) ungenau. Diese Lücke wird jedoch glücklicherweise durch die *Historia Scholastica* (des Petrus Comestor) gefüllt, in der auf Grundlage der Autorität des Hieronymus und hebräischer Bücher fünfzehn Tage beschrieben werden, an denen sich die Vorzeichen des Jüngsten Gerichts offenbaren. Wie im *Speculum Historiale* werden somit in dieser Passage mit Hieronymus und der *Historia Scholastica* zwei gewichtige Autoritäten für die

[167] In der Edition wird zu dieser Stelle angemerkt, Lodewijk van Velthem beschreibe eine fünfundvierzigtägige Bußperiode (siehe VANDER LINDEN [ET AL.] 1906-1938, Bd. 3, S. 46).

Fünfzehn Zeichen genannt. Anschließend diskutiert Lodewijk van Velthem das Problem, ob sich die Zeichen an fünfzehn aufeinander folgenden Tagen zeigen werden, oder ob zwischen den Zeichen Zeit verstreichen wird. Im Gegensatz zum *Lekenspiegel*, in dem diese Frage offen gelassen wird, fügt Lodewijk van Velthem dem *Speculum Historiale* hinzu, dass man besser von ‚fünfzehn Zeichen' anstatt von ‚fünfzehn Tagen' sprechen sollte (*Om dit en salmen scriven niet / Den andren dach, alsemen siet, / Maer dander teken, als ende als; / Diet anders maecte, dat waer valschs*, *SH* V, VIII, 11, V. 549-552). Dennoch sind in der Fünften Partie – wie im *Lekenspiegel* – die Fünfzehn Zeichen letztendlich fünfzehn einzelnen Tagen zugeordnet:

1. Tag) Das Meer erhebt sich wie eine Mauer, 40 Ellen hoch.
2. Tag) Das Meer verschwindet fast.
3. Tag) Die Meerestiere machen Geräusche, die bis in den Himmel zu hören sind.[168]
4. Tag) Das Meer und alle Gewässer brennen.
5. Tag) Bäume und Kräuter sondern blutigen Tau ab.
6. Tag) Alle Gebäude stürzen ein.
7. Tag) Die Steine schlagen gegeneinander.
8. Tag) Ein allgemeines Erdbeben findet statt.
9. Tag) Die Erde wird geebnet.
10. Tag) Die Menschen kommen aus ihren Höhlen hervor. Sie sind so schwach, dass sie kaum sprechen können.[169]
11. Tag) Die Knochen der Toten erheben sich aus den Gräbern.
12. Tag) Alle Sterne stürzen nieder.
12. [sic] Tag) Alle Männer und Frauen sterben, um an der allgemeinen Auferstehung teilnehmen zu können.[170]
13. [sic] Tag) Himmel und Erde brennen: Weltenbrand.
15. Tag) Der neue Himmel und die neue Erde werden erschaffen, und alles, was jemals bestanden hat, wird in menschlicher Form wieder auferstehen.[171]

[168] *Speculum Historiale*: *belue* (‚(See-)Ungeheuer').

[169] *Speculum Historiale*: *amentes* (‚wahnsinnig').

[170] Hier ist in Fünften Partie ein Fehler in der Zählung der Zeichen aufgetreten. Erst das fünfzehnte Zeichen wird wieder richtig gezählt. In einem späteren Kapitel wird beschrieben, dass alle Toten, einschließlich der Apostel, Propheten und Heiligen, in einer auf ihrem Ansehen beruhenden Reihenfolge auferstehen werden. Dafür werden diejenigen, die zum Zeitpunkt der allgemeinen Auferstehung am Leben sind, sterben, um kurz darauf wieder aufzuerstehen (vgl. *SH* V, VIII, 15, V. 792-813). Auf den Widerspruch zum hier geschilderten Ablauf der Fünfzehn Zeichen geht Lodewijk van Velthem nicht ein. Hier zeigt sich erneut, dass es nicht in der Art mittelalterlicher Endzeitbeschreibungen lag, alle sich aus der Vermischung verschiedener Traditionen ergebende Widersprüche aufzulösen.

[171] *Speculum Historiale*: *et resurgent omnes* (‚alle werden wieder auferstehen').

Die eigentliche Beschreibung der Fünfzehn Zeichen ist relativ blass, weil Lodewijk van Velthem dem *Speculum Historiale*, das die Fünfzehn Zeichen in der Tradition Comestors enthält, wortgetreu folgt. Dieser – im Vergleich zur *Legenda Aurea*-Version der Fünfzehn Zeichen – relativ knappen und detailarmen Beschreibung fügt Lodewijk van Velthem, wie für seine Bearbeitungstechnik im achten Buch der Fünften Partie typisch, keine umfangreichen Details anderen Ursprungs hinzu.

Zwischenbilanz

Insgesamt lässt sich feststellen, dass sich die Biographie des Antichrist und die Zeit vor dem Jüngsten Gericht im mittelniederländischen Korpus im Rahmen der orthodoxen kirchlichen Lehre bewegen und weder vordergründig apokalyptische noch millenaristische Tendenzen aufweisen. Da zum Zeitpunkt der Entstehung des mittelniederländischen Korpus die mittelalterliche Antichristlegende weitgehend ausgeformt war (siehe RUSCONI 2000, S. 310-315), verwundert es nicht, dass der Antichrist in den meisten Texten des Korpus eine prominente Rolle als Vorzeichen der Endzeit spielt. Eine Ausnahme bildet das Oeuvre Jans van Leeuwen, in dem die Antichristlegende auf eine abweichende Art und Weise verarbeitet ist. Man kann sagen, dass der mittelniederländische Korpus in zwei Gruppen auseinanderfällt: die Texte, in denen der Antichrist hauptsächlich als ein in der Endzeit erwartetes Individuum behandelt wird (*Sidrac*, *Lekenspiegel*, *Teesteye*, *Wraken* und Fünfte Partie), und die Traktate Jans van Leeuwen, in denen nie vom Antichrist als zukünftigen Gegner der Christen die Rede ist, wohl aber Zeitgenossen wie der deutsche Mystiker Meister Eckhart von Jan van Leeuwen als Verkörperungen des Antichrist beziehungsweise als seine Vorläufer bezeichnet werden.

Dieser Kontrast bestätigt den von GOW argumentierten Unterschied zwischen den Traditionen des individuellen und des kollektiven Antichrist, auch wenn die Grenzen fließend sind und zum Beispiel in *Wraken* ebenfalls Verweise auf den kollektiven Antichrist vorhanden sind. Es ist noch zu wenig über das intendierte Publikum Jans van Leeuwen bekannt, um zu entscheiden, ob hier eine Erklärung für diesen Unterschied zu suchen ist. Dennoch erscheint es annehmlich, dass die unterschiedlichen sozialen und intellektuellen Milieus der drei untersuchten Autoren Einfluss auf ihren Umgang mit der Antichristlegende hatten. Die sich an eine weltlich-laikale Leserschaft richtenden Dichter Jan van Boendale und Lodewijk van Velthem zeigen großes Interesse an der narrativen linearen Form der historisierenden Antichristlegende, die bei Jan van Leeuwen vollständig abwesend ist. Auch wenn er Laienbruder war, scheint seine Eschatologie tief in der augustinisch-symbolischen Exegese verwurzelt. Das will nicht sagen, dass Jan van Leeuwen die historisierende Tradition nicht kannte. Er scheint ihr jedoch keinen moralischen Nutzen für sein Publikum beigemessen zu haben.

Die Antichristlegende ist innerhalb des mittelniederländischen Korpus unterschiedlich detailliert ausgearbeitet. In den enzyklopädisch angelegten Texten, wie dem *Sidrac,* dem *Lekenspiegel* und der Fünften Partie, zeigt sich die mittelalterliche Tendenz, verschiedene Details der Biographie des Antichrist zusammenzutragen, wobei die Ausarbeitung im *Sidrac* im Vergleich

zu den beiden letztgenannten Texten besonders rudimentär ist und der *Lekenspiegel* besonders starke anti-jüdische Tendenzen aufweist.[172] Die volkstümliche Vorstellung der Zeugung des Antichrist durch den Teufel und die antiklerikale Vorstellung der Zeugung durch eine Nonne und einen Priester treten in keinem der untersuchten Texte auf. Aufgrund der theologischen Qualität der verwendeten Quellen ist die Ausarbeitung der Antichristlegende in der Fünften Partie theologisch am fundiertesten. Die Darstellungen im *Sidrac* und im *Lekenspiegel* erscheinen durch die stärkere Betonung der Wunder des Antichrist volkstümlicher als die in der Fünften Partie, in der seine Eigenschaft als Pseudo-Messias im Vordergrund steht. In *Teesteye* und *Wraken* werden nur vereinzelte Elemente der Biographie des Antichrist aufgegriffen, wobei bezüglich *Wraken* besonders auffällt, dass die Endzeitprophezeiungen vor seinem Erscheinen abbrechen.

Während das Auftreten des Antichrist in der Endzeit als ultimative Prüfung des Glaubens stilisiert wird und somit den Lesern für spirituelle Reflexionen dienen kann, werden andere Themen, wie zum Beispiel die Zwei Zeugen, eher volkstümlich, ohne tiefgründigen theologischen Hintergrund ausgearbeitet. Trotz der Beliebtheit dieses Motivs im Mittelalter hat es nur in drei Texten des mittelniederländischen Korpus Eingang gefunden. Es fällt auf, dass die Legende von den Fünfzehn Zeichen trotz ihrer von der Forschung postulierten allgemeinen Beliebtheit im Mittelalter nur in zwei der untersuchten Texte vorkommt. Eine Erweiterung des Korpus könnte aufzeigen, ob die Fünfzehn Zeichen im mittelniederländischen Sprachgebiet eher zum eschatologischen Spezialwissen zu rechnen sind.

[172] Auch ein weiterer mittelalterlicher anti-jüdischer Topos, der Jude als Wucherer, tritt bei Jan van Boendale nicht auf – wie auch nicht in den anderen untersuchten Texten –, was vermuten lässt, dass die Juden in den südlichen Niederlanden keine besondere ökonomische Rolle spielten (siehe VAN GERVEN 1988, S. 11-13). Juden scheinen in diesem Zeitraum in Brabant und Antwerpen nur wenig in Erscheinung getreten zu sein (ebd., S. 17).

6.5 Das Jüngste Gericht

Er wird seine Engel unter lautem Posaunenschall aussenden und sie werden die von ihm Auserwählten aus allen vier Windrichtungen zusammenführen, von einem Ende des Himmels bis zum andern.
(Mt 24:31)

Seit dem frühen Christentum nimmt die in vielen Glaubensrichtungen vorhandene Vorstellung eines entscheidenden Kampfes zwischen Gut und Böse am Ende der Welt eine zentrale Rolle ein (siehe MCGINN 2000b, S. 361*f*, vgl. OTT 2005, S. 656*ff*).[173] Das allgemeine oder Jüngste Gericht ist ein kollektiver Moment am Ende der Zeiten, an dem der Einzelne „als Glied der menschlichen Gesellschaft vor der ganzen Menschheit gerichtet wird" und seine endgültige Belohnung oder Strafe erhält, die durch die „Ausdehnung auf den wiedererweckten Leib vervollständigt" wird (Zitate OTT 2005, S. 666*f*). Das allgemeine Gericht ist auch als „Jüngstes Gericht" bekannt, weil es am Ende der Zeiten, am Jüngsten Tag, stattfinden wird.[174]

Einige Passagen des NT zeugen von der Überzeugung der ersten Christen, dass das Jüngste Gericht unmittelbar bevorsteht und mit einer vollständigen Veränderung der bestehenden Welt einhergehen wird (u. a. Offb 21:1, siehe MCGINN 2000b, S. 365).[175] Diese freudige Erwartung eines unmittelbar bevorstehenden göttlichen Endurteils steht im Zusammenhang mit den zeitgenössischen Verfolgungen der Christen, denn sie spendete den Unterdrückten durch das Versprechen einer baldigen Belohnung für das irdische Leid Hoffnung (ebd.,

---

[173] Die Bedeutung des Jüngsten Gerichts im gemeinsamen Bewusstsein der mittelalterlichen Kirche und Gläubigen zeigt sich besonders in der Kirchenkunst (MCGINN 2000b, S. 383). Ab dem zwölften Jahrhundert finden sich sowohl in der bildenden Kunst, zum Beispiel als Kirchenschmuck (Portale, Tympana und Fresken), als auch in der Literatur, zum Beispiel in der Form der Hymne *Dies irae* (13. Jahrhundert), vermehrt dramatische Darstellungen des Jüngsten Gerichts (ebd., S. 389-393, vgl. VAN LAARHOVEN 2008, S. 133-136, S. 216-222).

[174] Eine weitere in der Forschung geläufige Bezeichnung für das Jüngste Gericht ist „generelles Gericht" (siehe SCHEFFCZYK 1999a, Sp. 1328). Die gebräuchlichsten mittelniederländischen Bezeichnungen für das Jüngste Gericht sind *doemsdach* und *ordeel*, wobei es laut dem *MNW* (Lemmata *doemsdach* und *ordeel*) nicht üblich gewesen zu sein scheint, letztere Bezeichnung mit einem zeitlich qualifizierenden Zusatz zu versehen.

[175] Die christliche Auffassung ist besonders, weil sie neben dem definitiven Untergang dieser Welt und deren Neuschaffung, die Verheißung der Wiederkunft Christi enthält, die den Ausschlag für das individuelle Geschick der Menschen geben wird (siehe ANGENENDT 2009, S. 719). Der Dualismus zwischen dem Schicksal des Einzelnen und der Überführung der Welt in einen besseren Zustand führte zur Herausbildung verschiedener Eschatologien, die jeweils einen Aspekt als Schwerpunkt haben, und resultierte in Spannungen zwischen den verschiedenen Perspektiven, die innerhalb eines Textes nicht unbedingt aufgehoben werden müssen (siehe BYNUM & FREEDMAN 2000b, S. 7-9). Die Konzentration auf die Neuschaffung der Welt auf Grundlage der wörtlichen Auslegung der Offenbarung führte zum Beispiel zu den immer wieder auftauchenden, von der mittelalterlichen Orthodoxie als häretisch betrachteten, millenaristischen Vorstellungen (siehe ANGENENDT 2009, S. 721).

S. 364-366). Während sich die Theologen heute darüber einig sind, dass im NT verschiedene Formen der Naherwartung nebeneinander stehen, waren die mittelalterlichen Theologen danach bestrebt, alle biblischen Aussagen zu den Letzten Dingen zu einer harmonischen Lehre zusammenzufügen (ebd., S. 366-368). Die aus dem NT durchklingende Naherwartung bereitete jedoch in Kombination mit der gleichzeitigen Lehre der Ungewissheit der Wiederkunft Christi (u. a. Mt 24:42-44, 1 Thess 5:1-2) Probleme (ebd., S. 369, vgl. OTT 2005, S. 656-659). Das Frühchristentum war zwar stark apokalyptisch geprägt, aber bereits im Johannesevangelium zeigen sich Tendenzen, die Aufmerksamkeit der Gläubigen vom genauen Zeitpunkt des Jüngsten Gerichts auf dessen innerliche Moral zu lenken, die sich in den folgenden Jahrhunderten zum einen durch die Abgrenzung von den als häretisch betrachteten gnostischen christlichen Strömungen, die das Jüngste Gericht und die Auferstehung der Toten abwiesen, und zum anderen durch die Verzögerung der Parusie, die zur spiritualisierten Lesung apokalyptischer Texte führte, verstärkten (siehe MCGINN 2000b, S. 369-373).[176] Zusätzlich warf die Verzögerung der Parusie Fragen zum Zustand der Seelen zwischen Tod und Jüngstem Gericht und zur Notwendigkeit zweier Gerichte auf (ebd., vgl. oben, Kapitel 5.2).

Als zentrale Quellen zum Ablauf des Jüngsten Gerichts gelten im Mittelalter die Endzeitrede Christi (Mt 24:1-25:46) und die Offenbarung des Johannes. So dient oft Mt 24:29-31, in der die Verdunklung der Sonne und des Mondes, das Erscheinen Christi und das Zusammenrufen der Menschheit mit Posaunenschall beschrieben werden, als Leitfaden für die Beschreibung des Gerichts.[177] Zum Zeitpunkt der Entstehung des mittelniederländischen Korpus diskutieren die Gelehrten zwar noch einige Details, wie zum Beispiel das Verhältnis zwischen dem Jüngsten Gericht und dem Individualgericht oder die Natur des Auferstehungsleibes, die in der Vorstellungswelt der Laien eine weniger große Rolle spielen, im Großen und Ganzen war die Doktrin des Jüngsten Gerichts jedoch voll ausgebildet (siehe MCGINN 2000b, S. 386).

Die nachstehende Analyse der Behandlung des Jüngsten Gerichts im mittelniederländischen Korpus folgt den Fragen, die die mittelalterliche Theologie an das Gericht stellte (vgl. ANGENENDT 2009, Kap. 23, SCHEFFCZYK 1999a), abgesehen von den Vorzeichen des Gerichts, die oben bereits gesondert behandelt wurden. Insbesonders richtet sich das Augen-

---

[176] Das christliche Endgericht geht mit dem Glauben an die körperliche Auferstehung des Leibes zusammen, die allen drei monotheistischen Weltreligionen (Judentum, Christentum, Islam) eigen ist und die der hellenistischen Welt fremd war (siehe MCGINN 2000b, S. 362). Grundlegend zur christlichen Doktrin der körperlichen Auferstehung ist BYNUM 1995.

[177] Mt 24:29-31: ‚Sofort nach den Tagen der großen Not wird sich die Sonne verfinstern und der Mond wird nicht mehr scheinen; die Sterne werden vom Himmel fallen und die Kräfte des Himmels werden erschüttert werden. Danach wird das Zeichen des Menschensohnes am Himmel erscheinen; dann werden alle Völker der Erde jammern und klagen und sie werden den Menschensohn mit großer Macht und Herrlichkeit auf den Wolken des Himmels kommen sehen. Er wird seine Engel unter lautem Posaunenschall aussenden und sie werden die von ihm Auserwählten aus allen vier Windrichtungen zusammenführen, von einem Ende des Himmels bis zum anderen.‘

merk auf die Frage, ob dem Jüngsten Gericht hoffnungs- oder angstvoll entgegengesehen wird, da laut der Forschung im Verlauf des Mittelalters die Angst vor dem Jüngsten Gericht zugenommen zu haben scheint (siehe u. a. MCGINN 2000b, S. 379). Während anfänglich die Dualität zwischen Christen und Heiden überwog und Christ zu sein automatisch Erlösung versprach, stellte sich später immer dringender die Frage, ob man am Ende der Zeiten zu den Erwählten oder den Verdammten zählen würde (ebd.). Mit anderen Worten, im Mittelalter scheinen bezüglich des Jüngsten Gerichts Angst und Hoffnung zwei Seiten einer Medaille gewesen zu sein, die beinahe unausweichlich miteinander verbunden waren, denn so schrecklich das Endurteil auch sein würde, einigen Christen würde es den Weg in den Himmel öffnen (ebd., S. 393-395).

6.5.1 Der Zeitpunkt des Gerichts und sein Ort

Obwohl laut dem biblischen Zeugnis Jesus die Ungewissheit des Zeitpunkts seiner Wiederkunft zum Jüngsten Gericht lehrte (u. a. Mt 24:42-44, 1 Thess 5:1-2) und sich das NT über den Ort des Gerichts ausschweigt, setzte sich in der mittelalterlichen Exegese die Tendenz durch, Zeit und Ort etwas genauer zu bestimmen (siehe ANGENENDT 2009, S. 658*f*, S. 666), die sich auch auf die Literatur ausstrahlte.

Geradezu exemplarisch ist die Beschreibung des Jüngsten Gerichts in der *Legenda Aurea* des Jacobus de Voragine. In der *Legenda Aurea* wird keine Angabe zum konkreten Zeitpunkt des Gerichts gemacht, sondern es werden nur die ihm vorausgehenden Zeichen, wie die Herrschaft des Antichrist und ein Feuersturm, genannt (vgl. RYAN 1993, Bd. 1, S. 7). Das Jüngste Gericht wird im Tal Joschafat stattfinden, wo der Richter einen erhöhten Platz (= Thron, vgl. Mt 25:31) einnehmen wird und sich die Guten zur Rechten und die Schlechten zur Linken des Richters befinden werden (vgl. RYAN 1993, Bd. 1, S. 9); keinesfalls aber sollte man sich den Raum beim Vollzug des Gerichts beengt vorstellen, da sich die Massen in der Umgebung verteilen und durch Gottes Macht in der Luft Platz finden werden (vgl. RYAN 1993, Bd. 1, S. 9).[178] Auch die Texte des mittelniederländischen Korpus haben im Vergleich zur *Legenda Aurea* nicht viel mehr über den Zeitpunkt und den Ort des Jüngsten Gerichts zu berichten, wie im Folgenden aufgezeigt wird.

Laut dem *Sidrac* wird das Jüngste Gericht vierzig Tage nach dem Tod des Antichrist stattfinden (vgl. *Sidrac*, Frage 402, S. 220). Es wird genau um Mitternacht sein – analog zum Zeitpunkt der Höllenfahrt Christi – am selben Tag, an dem der Gottessohn von den Toten

[178] Die Lokalisierung des Jüngsten Gerichts im Tal Joschafat (vgl. Joël 4:2) war im Mittelalter sehr geläufig und ist schon beim Kirchenvater Hieronymus zu finden. Hieronymus setzt das Tal Joschafat mit dem Kidrontal bei Jerusalem gleich, es ist jedoch unsicher, ob mit dem Tal Joschafat ein realer Ort gemeint ist und wo er sich in Palästina befindet (siehe OTT 1990, S. 50, OTT 2005, S. 666).

auferstanden ist, das heißt zu Ostern (vgl. *Sidrac*, Frage 403, S. 220).[179] Die zeitliche Konkretisierung findet im *Sidrac* nur bezüglich anderer Ereignisse der Endzeit statt und übersteigt den Rahmen der Orthodoxie nicht. Der Ort des Gerichts wird das *dal van Josephat* sein (vgl. *Sidrac*, Frage 405, S. 220, *Sidrac*, Frage 394, S. 212*f*). Plastisch wird beschrieben, dass sich die Guten auf der linken Seite Christi und die Bösen auf der rechten Seite befinden werden, das heißt, das Tal Joschafat werde am Tage des Gerichts die gesamte Menschheit in sich aufnehmen (vgl. *Sidrac*, Frage 405, S. 220).[180] Die Guten und die Schlechten werden zunächst gemischt vor dem Richter stehen und man wird ihnen nicht auf den ersten Blick ansehen, zu welcher Gruppe sie gehören, dann aber werden sie wie die Spreu vom Weizen getrennt und bilden zwei Lager, die Auserwählten, die zusammen mit Christus das Urteil vollziehen werden und denen dadurch eine größere Ehre zukommt, und die Verdammten (vgl. *Sidrac*, Frage 410, S. 222).[181]

Im *Lekenspiegel* werden nach dem Tod des Antichrist als unmittelbare Vorzeichen des Jüngsten Gerichts die Fünfzehn Zeichen behandelt (siehe oben, Kapitel 6.4.5). Wie oben bereits angemerkt, bleibt offen, ob die Fünfzehn Zeichen unmittelbar aufeinander folgen, das heißt das Jüngste Gericht genau fünfzehn Tage nach dem Tod des Antichrist stattfindet, oder mehr Zeit verstreichen wird. Am fünfzehnten Tag werden alle Menschen zum Jüngsten Gericht auferstehen und vor dem Richter erscheinen (vgl. *Lsp.*, IV, 147, V. 81-88). Das Gericht findet im Tal Joschafat statt.[182] Als Quelle für den Ort des Gerichts beruft sich Jan van Boendale auf *Die heileghen* (*Lsp.*, IV, 148, V. 1). Auch wenn der *Sidrac* Jan van Boendale häufig als Quelle für den *Lekenspiegel* dient, könnten diese Information ebenso wie die zuvor behandelten Fünfzehn Zeichen auf der *Legenda Aurea* beruhen, vor allem, weil im Anschluss – ähnlich wie in der *Legenda Aurea* – die Frage erörtert wird, wie dieses kleine Tal Christus, die himmlischen Heerscharen und alle vernunftbegabten Wesen aufnehmen können wird (vgl. *Lsp.*, IV, 148, V. 69-73).[183] Jan van Boendale führt aus, dass aufgrund der Allmacht Gottes alle Teilnehmer am Jüngsten Gericht über und neben dem Tal schweben werden (vgl. *Lsp.*, IV, 148, V. 74-80).[184] Die Angaben zu technischen Details wie Zeit und Ort des Gerichts beschränken sich im *Lekenspiegel* auf das Notwendigste. Angesichts der Länge der Ausführungen zur Angst vor dem Gericht interessierte sich Jan van Boendale mehr für seinen psychologischen Effekt.

[179] Da der Ostertermin beweglich ist, wird hiermit kein genaues Datum angedeutet.

[180] Im Vergleich zu Mt 25:33 (‚Er wird die Schafe zu seiner Rechten versammeln, die Böcke aber zur Linken.') sind die Seiten vertauscht.

[181] Im *Sidrac* wird auch berichtet, dass Maria nach ihrem Tod an der Seite des Throns Christi Platz nehmen wird (vgl. *Sidrac*, Frage 419, S. 224*f*).

[182] Im Tal Joschafat wird auch Marias Leichnam begraben (siehe *Lsp.*, II, 107, V. 131-136).

[183] Laut MAK (1957b, S. 284) beruhen diese Informationen auf dem *Sidrac* (Frage 405).

[184] Als Quelle beruft sich Jan van Boendale hier auf unbestimmte ‚Meister' oder ‚Gelehrte' (*Meestre*, *Lsp.*, IV, 148, V. 74). In MAK (1957c) wird dieser Stelle keine bestimmte Quelle zugeordnet.

Noch weniger konkret zu Ort und Zeit des Jüngsten Gerichts sind *Wraken* und *Teesteye*. In *Wraken* werden zwar ausführlich die Vorzeichen des Gerichts behandelt, wie in den vorhergehenden Unterkapiteln aufgezeigt wurde, letztere werden aber mehr als allgemeine Vorzeichen der Endzeit beschrieben, nicht als unmittelbare Vorzeichen des Gerichts, dessen Zeitpunkt in *Wraken* nicht näher bestimmt wird. Ganz im Gegenteil, in *Wraken* wird trotz oder gerade wegen der apokalyptischen Untertöne die orthodoxe Lehrmeinung der Ungewissheit über den Zeitpunkt des Gerichts (Mt 24:42) betont:

> Daer om souden wi met alder macht
> Op onse hoede sijn dach ende nacht
> Ieghen dat comen sal die dach /
> Die gheen mensche ontflien en mach.
> Waect / seyt Onse Here in die Scrifture /
> Want ghine hebt tijt noch ure. (*Wraken*, II, 4, V. 369-374).

Der Leser wird gewarnt, dass jeder Christ immer auf das Jüngste Gericht gefasst sein müsse, weil es jederzeit stattfinden und ihm niemand entgehen könne. Auch in *Teesteye* werden keine genauen Angaben zum Zeitpunkt und Ort des Gerichts gemacht, außer, dass es nach der Herrschaft des Antichrist und der darauffolgenden Bekehrung der Welt stattfinden wird (vgl. *Teest.*, 40, V. 3718-3734). In beiden Texten liegt der Schwerpunkt auf dem Gericht selbst und den eschatologischen Endbestimmungen Himmel und Hölle.

Im achten Buch der Fünften Partie werden die Fünfzehn Zeichen als Vorzeichen des Jüngsten Gerichts behandelt, die Lodewijk van Velthem jedoch nicht unbedingt aufeinander folgenden fünfzehn Tagen nach dem Tod des Antichrist zuordnen möchte. Die allgemeine Auferstehung der Toten wird am fünfzehnten Tag stattfinden und um Mitternacht wird der Richter zum Gericht erscheinen, denn Augustinus lehre, dass Gott heimlich und in Dunkelheit zum Gericht erscheinen wird (vgl. *SH* V, VIII, 13, V. 647-652). Das Erscheinen des Richters wird einem unerwarteten Blitz gleichen, der so hell sein wird, dass Sonne und Mond verdunkelt erscheinen werden. Am Tag des Jüngsten Gerichts werden Sonne und Mond zwar siebenmal heller scheinen als normal, aber trotzdem werden sie aufgrund der Helligkeit Gottes verdunkelt erscheinen (vgl. *SH* V, VIII, 13, V. 659-666).[185] Im Großen und Ganzen folgt Lodewijk van Velthem dem eschatologischen Epilog des *Speculum Historiale*.

Jan van Leeuwen verortet das Jüngste Gericht in seinen Traktaten nicht zeitlich, weder durch Endzeitberechnungen noch durch die Tradition der Fünfzehn Zeichen. Er bezieht sich zwar auf einige biblische Vorzeichen des Gerichts, wie das Erkalten des Glaubens und die Vorstellung des kollektiven Antichrist, diese Vorzeichen dienen ihm jedoch zur Anknüpfung von Zeitkritik, nicht zur chronologischen Verortung der eigenen Zeit in Bezug auf das Jüngste Gericht. Er gebraucht wiederholt Verweise auf das Jüngste Gericht synonym für ‚bis in

[185] Licht ist ein wichtiger Bestandteil der scholastischen Theologie des Himmels (siehe oben, u. a. S. 162*ff*). Das Licht der Himmelskörper wird zum Zeitpunkt des Gerichts intensiver (siehe McDannel & Lang 1988, S. 84).

alle Ewigkeit' (vgl. z. B. *Oec haddic liever dat ic alleene alle die helsche pine moeste liden toten doumsdaghe toe, Tien gheboden*, *f.* 3ra). Sein Desinteresse am Zeitpunkt des Gerichts ähnelt der Hochscholastik, in der im Gegensatz zur Frühscholastik der Zeitpunkt des Gerichts als durch Gottes Willen unbekannt angenommen wurde (vgl. OTT 1990, S. 162). Im Kontrast zu seinem Desinteresse am Zeitpunkt des Jüngsten Gerichts behandelt er spezifischer als alle anderen Autoren des Korpus den Ort des Gerichts.

In *Seven teekenen* beschreibt Jan van Leeuwen, dass Gott alle zum Gericht im Tal Joschafat versammeln wird, das sich bei Jerusalem unter dem Kalvarienberg, der auf Hebräisch Golgatha heiße, befindet: *In eenen oghen oft min tijts sal hi se alle versamenen teenre stede bi Jherusalem int dal van Josephat onder den berch van Calvarien dat in Ebreeusche heet Golgata*, *Seven teekenen*, *f.* 39vb).[186] Der Zusatz, dass das Tal Joschafat der Mittelpunkt der Welt sei, an dem Christus gestorben sei und an dem dieser große Wunder vollbracht habe und noch vollbringen werde (vgl. *Seven teekenen*, *f.* 39vb), macht annehmlich, dass ihn der Ort des Gerichts vor allem wegen der Möglichkeit des christologischen Bezugs interessierte.

Das Tal Joschafat wird in *Seven teekenen* am Kalvarienberg, dem Kreuzigungsort Christi, situiert. In der Einführung zu diesem Kapitel wurde angemerkt, dass das Tal Joschafat in der mittelalterlichen Exegese teilweise mit dem Kidrontal bei Jerusalem gleichgesetzt wird. Wenn die Nennung von Joschafat in Joël 4:2 im übertragenen Sinn verstanden wird, wird in einigen Fällen spezifiziert, dass Christus das Gericht in der Luft gegenüber dem Ölberg abhalten wird (siehe OTT 1990, S. 50). Thomas von Aquin versteht den Ort des Gerichts zum Beispiel im geografischen Sinn und geht davon aus, dass Christus im Tal Joschafat, das heißt im Kidrontal beim Ölberg, zum Gericht erscheinen wird. Denn laut Thomas sei es angemessen, dass Christus, der in der glorreichen Form richten wird, in der er in den Himmel aufgestiegen ist, auch am Ort seines Aufstiegs richten wird und nicht am Ort seines Todes (= Golgatha) (ebd., S. 161). Im Kontrast hierzu lässt Jan van Leeuwen das Gericht am Ort der Kreuzigung stattfinden. Die Quelle für diese unübliche Verortung des Gerichts bei Jan van Leeuwen ist bisher nicht identifiziert. In populärtheologischen Schriften, wie der *Legenda Aurea* oder dem *Elucidarium*, ist sie nicht anzutreffen.

6.5.2 Die Auferstehung der Toten

Im Gegensatz zur hellenistischen Welt, die der Vorstellung der Auferstehung der Toten abweisend gegenüber stand (vgl. Apg 17:32), ist die Auferstehung der Toten zum Jüngsten Gericht fest im christlichen Glauben verankert (siehe ANGENENDT 2009, S. 721, vgl. OTT 2005, S. 664).

[186] Nur Jerusalem und das Tal Joschafat werden in *Salicheiden* (*f.* 180rb) genannt.

Die biblischen Belege ergeben kein eindeutiges Bild darüber, welcher Natur der Auferstehungsleib sein wird. Während Paulus davon spricht, dass die Seelen mit einem himmlischen Leib überkleidet werden (vgl. 2 Kor 5:1-8), sind laut dem Evangelisten Lukas der Auferstehungsleib und der irdische Körper identisch (vgl. Apg 13:37, siehe ANGENENDT 2009, S. 721*f*). Im Zuge der Abwehr frühchristlicher gnostischer Vorstellungen wird in der orthodoxen Lehre zunehmend die Identität zwischen Auferstehungsleib und irdischem Körper betont, wofür ein wichtiger Zeuge Augustinus' *De Civitate Dei* (22:19-21) ist (siehe ANGENENDT 2009, S. 722*f*). Die Natur des Auferstehungsleibes bleibt indes ein Streitpunkt, es finden sich immer wieder auch Vorstellungen eines vorläufigen Überkleidens der Seelen nach dem Tod, da diese sich sonst ohnmächtig in einem Schlafzustand befinden würden; und im Zuge der Rezeption aristotelischen Gedankenguts in der hochmittelalterlichen Scholastik wird diese Frage mit erneuter Brisanz diskutiert (ebd., S. 723*f*, vgl. BYNUM 1995).

Im Großen und Ganzen gehen während des Mittelalters die meisten Denker sowie die einfachen Christen davon aus, dass der irdische Leib und der Auferstehungsleib materiell (so gut wie) identisch sein werden (siehe MCGINN 2000b, S. 386, vgl. ANGENENDT 2009, S. 724). Aus der angenommenen Gleichheit des Auferstehungsleibes und des irdischen Leibes ergeben sich jedoch praktische Probleme, zum Beispiel in Fällen irdischer Verstümmelungen oder des Verlusts des Leibes, wie beim Kannibalismus oder beim Ertrinkungstod mit Verlust des Leichnams (siehe ANGENENDT 2009, S. 724). Eine Lösung bot die Annahme der Neuerschaffung eines Auferstehungsleibes, der den Höhepunkt des irdischen Lebens (*annus perfectionis*) übertreffen würde, aus der Materie des irdischen Leibes (ebd.). Unter dem *annus perfectionis* verstand man gemeinhin das dreißigste oder das dreiunddreißigste Lebensjahr, das Jahr der öffentlichen Tätigkeit Christi (ebd.). Für die praktischen Details der Natur des Auferstehungsleibes scheinen sich vor allem Theologen interessiert zu haben. Diesen Eindruck vermittelt zumindest der mittelniederländische Korpus. Während die meisten der untersuchten mittelniederländischen Texte auf die eine oder andere Art und Weise auf die Auferstehung der Toten zum Gericht eingehen, spielen Details nur im eschatologischen Epilog der Fünften Partie eine Rolle, der von einem Priester geschrieben wurde und auf einem theologischen Standardwerk basiert.

Im *Sidrac* ist explizit von der Auferstehung der Seele *und* des Leibes die Rede (*ten oirdele selen twee opverstannesse sijn, dene na die zielen ende dander na den lichame*, *Sidrac*, Frage 402, S. 220). Die Toten werden von der Musik der Engel, die Christus bei seiner Wiederkunft begleiten, auferweckt (vgl. *Sidrac*, Frage 404, S. 220). Es ist nicht eindeutig, ob Auferstehungsleib und irdischer Leib identisch sein werden, auf jeden Fall aber wird der Leib, mit dem die Guten gemeinsam mit Christus in den Himmel eingehen werden, eine bessere Version des irdischen Leibes sein: *Also als onse figuren van onsen lechame verwandelen sullen ende vergaen ende wi ene andre figure hebben sullen harde scone*, *Sidrac*, Frage 413, S. 223). Ein jeder wird im Alter von dreißig Jahren auferstehen (*annus perfectionis*) und der Auferstehungsleib wird sieben Mal heller und schöner sein als die Sonne (vgl. *Sidrac*, Frage 414, S. 223*f*). Die mit den Seelen vereinten Körper der guten Menschen werden nach dem Gericht nackt und von allen Sünden rein und einzig mit Ehre und Glorie bedeckt sein (vgl. *Sidrac*, Frage 393, S. 212, vgl. oben, S. 160*ff*).

Obwohl sie wieder einen Körper haben, werden sie sich körperlos bewegen können (*Ende in allen steden daer sy sijn willen daer selen sy te hant sijn sonder enich merren*, *Sidrac*, Frage 415, S. 224).

Der *Lekenspiegel* folgt mehr oder weniger der Darstellung des *Sidrac*, das heißt, die Auferstehung wird durch die Posaunen Gottes ausgelöst werden, und ein jeder wird mit Leib und Seele im Alter von dreißig Jahren auferstehen, es wird jedoch kein expliziter Zusammenhang mit dem Alter Christi bei seinem Tod hergestellt.[187] Zusätzlich findet sich das Detail, dass am dreizehnten Tag der Fünfzehn Zeichen vor dem Gericht diejenigen, die zu diesem Zeitpunkt am Leben sind, sterben werden, um gemeinsam mit den Toten zum Jüngsten Gericht aufzuerstehen (vgl. *Lsp.*, IV, 147, V. 75-78). Der gemeinschaftliche Aspekt des Jüngsten Gerichts ist Jan van Boendale so wichtig, dass er ihn wiederholt (vgl. *Lsp.*, IV, 147, V. 81-86). Erwähnenswert ist auch eine Passage im zweiten Buch, in der die Apostel angesichts des Todes Marias gemahnt werden, nicht zu sehr zu trauern, damit keine Zweifel an dem christlichen Glauben der Auferstehung der Toten zum Jüngsten Gericht entstehen (vgl. *Lsp.*, II, 105, V. 57-68). An anderer Stelle lesen wir, dass sich Marias Körper nicht mehr auf dieser Erde befindet, weil sie schon auferstanden ist und in den Himmel aufgenommen wurde (vgl. *Lsp.*, II, 107, V. 157-177).

Da das Jüngste Gericht in *Wraken* nicht beschrieben wird, erfahren wir folgerichtig nichts über die Auferstehung der Toten, und auch in *Teesteye* findet sich nichts zu diesem Themenkomplex, trotz der Beschreibung des Gerichts. Als Grund für das Schweigen in diesen beiden moralisierenden Texten erscheint annehmlich, dass sich dieses Thema in den Augen Jans van Boendale nicht besonders zu moralisierenden Betrachtungen eignete, es ging ihm um das Fortleben der Seele, nicht der körperlichen Hülle, wie die folgende Passage aus *Wraken* illustriert:

> Dijn ziel es doch ewelike /
> Ende dijn lichaem es sterfelike /
> Ende sal al in asschen keren /
> Die du does soe vele eren. (*Wraken*, III, 17, V. 2351-2354)

Am ausführlichsten wird die Auferstehung der Toten zum Jüngsten Gericht im achten Buch der Fünften Partie behandelt, wozu sicherlich der hohe theologische Gehalt des als Quelle verwendeten *Speculum Historiale* beigetragen hat. Wie schon im *Sidrac* und im *Lekenspiegel* wird die allgemeine Auferstehung durch Musik, hier durch die Posaunen der Engel, ausgelöst (*Die grote stemme entie fine, / Die int ewangelie heet bosine*, *SH* V, VIII, 14, V. 696*f*). In einer textlich leicht korrupten Passage wird auf Details der Auferstehung eingegangen. Zwar werden alle Menschen körperlich wie in ihren besten Jahren auferstehen, aber während die Guten in

[187] Laut MAK (1957b, S. 259, Anm. 10) ist die Quelle für die Posaunen Gottes wahrscheinlich *Sidrac*, Frage 404, sie kommen aber schon in der Bibel vor (vgl. Mt 24:31). Im zweiten Buch des *Lekenspiegel* werden zweiunddreißig und dreiunddreißig Jahre als unterschiedliche Angaben zum Alter Christi bei seinem Tod im NT diskutiert (vgl. *Lsp.* II, 89, V. 25-32).

voller Glorie auferstehen, werden die Auferstehungsleiber der Schlechten Makel aufweisen, die sie jedoch nicht vollständig entstellen werden; das heißt, die körperliche Auferstehung wird nicht für alle Menschen gleich sein (vgl. *SH* V, VIII, 14, V. 722-743).[188] Jedem Menschen werden bei der Auferstehung zu Lebzeiten verlorene Glieder ersetzt, nur die Rippe, aus der Eva geschaffen wurde, wird nicht in Adam auferstehen (vgl. *SH* V, VIII, 14, V. 744-754).

Einige Teile des nächsten Kapitels sind nur schwer verständlich. Das dort genannte Detail, dass alle Menschen unabhängig von ihrem Sterbealter im Alter von ungefähr dreißig Jahren, dem Alter des Kreuzestodes Christi, makellos auferstehen werden (vgl. *SH* V, VIII, 15, V. 755-766), steht im Widerspruch zum vorhergehenden Kapitel. Der hierauf folgenden Passage ist zu entnehmen, dass Gott, der aus dem Nichts schaffen kann, die Auferstehenden nicht danach beurteilen wird, was ihnen fehlt, sondern nach ihren Verdiensten und ihnen das Fehlende zurückgeben wird, allerdings nicht als identische Materie, sondern nur gleich aussehend (*Bedie hine sal niet judiceren / Dat selve, na der materien deren, / Maer na der vormen gelikenesse*, *SH* V, VIII, 15, V. 777-779). Mit anderen Worten, zwischen dem Auferstehungs- und dem Sterbeleib besteht eine sehr enge materielle Ähnlichkeit, aber keine hundertprozentige Gleichheit. In einer Passage, in der metaphysische Aspekte der allgemeinen Auferstehung diskutiert werden, scheint ausgeführt zu werden, dass der Körper nach der durch den Tod bedingten Trennung von der Seele nach der Wiedervereinigung mit der Seele verlangt, um die Vollkommenheit zu erreichen (vgl. *SH* V, VIII, 16, V. 814-853).[189] Die Wiedervereinigung von Körper und Seele wird nicht auf natürlichem Wege geschehen, sondern ‚durch ein Wunder' (*met miraculen, SH* V, VIII, 16, V. 829), das heißt ein göttliches Zeichen. Deshalb werde die Auferstehung der Menschen zum Jüngsten Gericht der Auferstehung Christi, die als Zeichen der Liebe Gottes zu seinem Sohn geschehen ist, gleichen.

Die Fünfte Partie ist der einzige Text des mittelniederländischen Korpus, in dem sexuelle Aspekte der Auferstehung von den Toten behandelt werden. So erfährt der Leser, dass nach der allgemeinen Auferstehung der Unterschied zwischen Mann und Frau bestehen bleiben wird (vgl. *SH* V, VIII, 15, V. 781*f*). Die Erläuterung im *Speculum Historiale*, dass dieser Unterschied keinen sexuellen Zweck erfüllen wird, ist jedoch weggelassen worden, vielleicht, um den Leser im Vorhinein nicht auf den abwegigen Gedanken zu bringen, dass es im Himmel oder in der Hölle Sex geben könne. Des Weiteren wird in der Fünften Partie erläutert, dass bei der allgemeinen Auferstehung Geburtsmakel wie fehlende Glieder ersetzt werden (vgl. *SH* V, VIII, 15, V. 783-791). Der mittelniederländische Text weicht hier jedoch stark von der Quelle ab. Im *Speculum Historiale* ist zu lesen, dass Hermaphroditen in dem Geschlecht auferstehen werden, das ihnen die Natur ursprünglich zugedacht hatte (*Porro hermafroditus, in eo*

[188] Die Passage zur Auferstehung der Bösen weicht stark vom *Speculum Historiale* (Kap. 113) ab. Dort ist zu lesen, dass die Bösen körperlich unversehrt auferstehen werden, aber ihre schlechten Eigenschaften erhalten bleiben.

[189] Auch die Herausgeber bezeichnen u. a. die Passagen *SH* V, VIII, 16, V. 817-820, und *SH* V, VIII, 16, V. 831-833, als textlich korrupt (siehe VANDER LINDEN [ET AL.] 1906-1938, Bd. 3, S. 374*f*).

sexu resurget, quem ei natura dedisset, si non impedita fuisset, *Speculum Historiale*, 107, Bd. 4, S. 1326). Interessanterweise bezieht sich Lodewijk van Velthem in seiner Bearbeitung jedoch nicht auf die abweichenden Geschlechtsteile der Hermaphroditen, sondern nur allgemein auf fehlende Gliedmaßen. Es bleibt zu vermuten, ob ihm das Konzept des Hermaphroditen unbekannt war, oder er derartige Details für seine Leser als unpassend empfand.

Zwar behandelt Lodewijk van Velthem in der Fünften Partie komplexe theologische Fragen bezüglich der allgemeinen Auferstehung, er kürzt jedoch zum Beispiel relativ stark die Diskussion der Beziehung zwischen Sterbeleib und Auferstehungsleib, indem er einige der dort auf scholastische Art und Weise diskutierten Details der Natur des Auferstehungsleibes, zum Beispiel das Los der von Menschen verzehrten Tiere, übergeht. Zum einen ist es nur schwer vorstellbar, dass diese theologischen Details sein Publikum interessiert hätten, zum anderen muss man sich auch fragen, inwieweit Lodewijk van Velthem diese Passagen verstanden hat, dennnoch ist ungeklärt, ob die schwere Verständlichkeit des mittelniederländischen Textes in diesen Kapiteln durch eine ursprünglich fehlerhafte Übersetzung oder durch spätere Textkorruption verursacht wurde. Es ist sicherlich nicht übertrieben zu behaupten, dass zu den Voraussetzungen für die Übersetzung dieser Passagen nicht nur ausgezeichnete Lateinkenntnisse gehören, sondern auch fundiertes theologisches Verständnis. Wie dem auch sei, es erscheint nicht ausgeschlossen, dass das theologische Material in diesen Kapiteln der Fünften Partie ein Novum in einer mittelalterlichen Volkssprache dargestellt hat.

Jan van Leeuwen scheint die Auferstehung von Körper und Seele zum Jüngsten Gericht zwar als eine Grundvoraussetzung des christlichen Glaubens zu betrachten, er thematisiert sie aber nur selten und diskutiert sie nicht theoretisch. Direkt genannt wird sie z. B. in *Seven teekenen* (*f.* 39vb): *Alle die ghene die ye lijf ontfinghen, die sal hi op verwecken met ziele ende met live*. Aus anderen Passagen ist der Glaube an die körperliche und geistige Auferstehung nur indirekt zu erschließen, z. B. aus der Beschreibung, dass Leib und Seele im ewigen Leben durch die Seligkeit gemeinsam gekrönt und belohnt werden (vgl. *Tienderhande*, *f.* 112vb), oder der Nennung als einer der Belohnungen der Guten, dass sie nach dem Jüngsten Gericht mit ihren körperlichen Augen den auferstandenen Christus und die Heiligen leiblich sehen werden (vgl. *IX choren*, *f.* 79va), wohingegen die Strafen in der Hölle bis in alle Ewigkeit an Leib und Seele vollzogen werden (vgl. *Bruederscap*, *f.* 212ra-rb). Christi Auferstehung von den Toten wird am Ende von *Goeder leeringhe* im Rahmen der Übersetzung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses erwähnt (vgl. *Goeder leeringhe*, *f.* 161vb).

6.5.3 Der Vollzug des Jüngsten Gerichts

Das Christentum erfordert als ethische Religion eine Prüfung der Gläubigen vor dem Übergang in eine andere Existenz, wobei im Mittelalter besonders der Aspekt der Belohnung für irdisches Leiden wichtig gewesen zu sein scheint (vgl. u. a. 2 Tim 2:12, siehe ANGENENDT 2009, S. 725). Der gleichmachende Effekt des Jüngsten Gerichts, bei dem das jen-

seitige Schicksal der Gläubigen im Gegensatz zum irdischen Schicksal nicht vom sozialen Status, sondern vom moralischen Handeln abhängig sein wird, war neben dem Schrecken, den der Gedanke an das Endgericht bei den Menschen im Mittelalter auslöste, ein wichtiger positiver Aspekt (ebd., vgl. zum Tod als Gleichmacher oben, S. 111).

Im Verlauf des Mittelalters verlagert sich der Schwerpunkt zunehmend auf den Aspekt der Vergeltung beim Jüngsten Gericht, ein Aspekt, der sich besonders in bildlichen Darstellungen des Endgerichts als wahrhafter Kampf zwischen den himmlischen Heerscharen der Guten und den Bösen zeigt (siehe ANGENENDT 2009, S. 727).[190] Wie stark das Jüngste Gericht in den mittelalterlichen Vorstellungen als Tag der Vergeltung für die irdischen Taten verwurzelt war, zeigt der Vers *Nil inultum remanebit* („nichts wird ungestraft bleiben') aus der lateinischen Hymne *Dies irae* (vgl. 2 Kor 5:10, siehe ANGENENDT 2009, S. 727, siehe oben S. 88, Anm. 30). Auch die mittelalterlichen Jenseitsvisionen, in denen ausführlich beschrieben wird, wie die irdischen Großen für ihre bösen Taten in der Hölle oder im Fegefeuer gestraft werden, sind mehr als nur ein kirchliches Terrorinstrument: Sie reflektieren das Verlangen der Schwachen und Benachteiligten nach Vergeltung (siehe ANGENENDT 2009, S. 730*f*). Dass nicht mehr der barmherzige Gott der frühen Christen das Gericht abhalten wird, sondern ein unbarmherziger Richter (vgl. ANGENENDT 2009, S. 727), war ein durchaus tröstender Gedanke, denn dies bedeutete auch, dass sich Gott beim Jüngsten Gericht – anders als mancher irdischer Richter – als absolut gerechter Richter zeigen wird (vgl. VAN LEEUWEN 1998, S. 100*f*).

Ab dem zwölften Jahrhundert setzt in der Theologie eine Wende ein, die zu einer Neubetonung des barmherzigen Handelns des beim Gericht menschlicher und versöhnlicher auftretenden Christus führt (siehe ANGENENDT 2009, S. 730*f*). Dadurch wandelt sich die Rolle Christi vom unbarmherzigen Herrscher-Richter zum Fürsprecher – oft zusammen mit Maria und dem Evangelisten Johannes – für den sündigen Menschen bei Gott, und das Flehen um Gnade tritt in den Vordergrund (ebd., S. 731). In diesem Punkt scheinen die Entwicklungen in der Hoch- und der Populärtheologie auseinanderzugehen. Zum Beispiel hat der populäre *Speculum humanae salvationis* (Ende 13. Jh.) anscheinend eine Verschärfung des Jüngsten Gerichts in der Darstellung mit sich gebracht (siehe REITINGER 1998, S. 268).

Zum eigentlichen Vollzug des Jüngsten Gerichts werden in der Bibel verschiedene Aussagen getroffen. So findet sich neben der Vorstellung, dass die Engel und die Apostel zusammen mit Christus das Urteil vollziehen werden (vgl. Mt 13:41-42, Mt 19: 28) auch die Vorstellung, dass alle Heiligen am Urteil beteiligt sein werden (vgl. 1 Kor 6:2) (siehe OTT 2005, S. 666). Weitere Elemente des Jüngsten Gerichts in mittelalterlichen Quellen sind die Vorstellung des Lebensbuchs (vgl. Offb 20:12, siehe unten, S. 330) in verschiedenen Ausdeutungen und Erscheinungsformen sowie der Seelenwaage, die zu einigen theologischen

[190] Der größere Stellenwert des Gerichts zeigt sich schon in der Kirchenarchitektur der Romanik, in der als Neuerung Darstellungen des Gerichts in monumentaler Größe an den Außenfronten der Kirchen zu finden sind (siehe ANGENENDT 2009, S. 727).

Kontroversen führte, da Gott laut dem Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg nicht nach dem Verdienst abwiegen wird, sondern der Lohn für alle gleich sein wird (vgl. Mt 20, siehe ANGENENDT 2009, S. 731-734, siehe unten, S. 333). Dazu kommt ab dem frühen Mittelalter das Auftreten des Teufels als Ankläger der Menschen, wobei dieses bedrohliche Bild teilweise durch den Beistand positiver Figuren gemildert wird (siehe ANGENENDT 2009, S. 728, siehe auch VAN LEEUWEN 1998, bes. S. 101 und S. 107). Der hohe Stellenwert des Jüngsten Gerichts in der mittelalterlichen Religiosität zeigt sich auch im mittelniederländischen Korpus. Es ist eines der beliebtesten universaleschatologischen Themen, das in fast allen Texten zur Sprache kommt und dem teilweise viel Raum gewidmet ist.

Am Ende des *Sidrac* sind der Beschreibung des Jüngsten Gerichts sieben Fragen gewidmet (Frage 403-410), in der verschiedene Aspekte des Vollzugs detailliert beschrieben werden. Der weise Sidrac prophezeit, dass dem Erscheinen Christi zum Gericht eine Feuerwalze vorhergehen wird, Christus wie bei seiner Himmelfahrt einem König gleichen wird, und Chöre von Engeln ihm unter Gesängen und Posaunenschall sein Kreuz vortragen werden (vgl. *Sidrac*, Frage 404, S. 220). Das Kreuz wird jedoch nicht materiell anwesend sein, sondern nur als ein übernatürlich helles Licht in Kreuzform erscheinen (vgl. *Sidrac*, Frage 407, S. 221). Christus wird das Urteil in Menschenform vollziehen (*die Goids sone daer sal sijn alse mensche*, *Sidrac*, Frage 409, S. 221*f*). Er wird sich den Guten wie bei seiner Verklärung in unfassbarer Herrlichkeit auf dem Berg Tabor zeigen (vgl. Mk 9:2-10); den Schlechten aber wird er sich als leidender Christus zeigen, und sie werden ihn wegen ihrer Sünden und ihrer schlechten Gewissen mit einem zornigen Gesicht wahrnehmen (vgl. *Sidrac*, Frage 411, S. 222). Weil Christus die tiefsten Geheimnisse der Gewissen aller Menschen lesen kann (vgl. *Sidrac*, Frage 411, S. 222), vermag sich keiner anders vorzugeben als er ist (vgl. *Sidrac*, Frage 410, S. 222) und deshalb wird Christus ein gerechtes Urteil fällen (*elken recht vonnesse gheven up die quade*, *Sidrac*, Frage 411, S. 222).

Im *Sidrac* wird besonderer Wert auf das Los der verschiedenen Gruppen von Gläubigen beim Gericht gelegt, wodurch sich der lehrende beziehungsweise moralisierende Charakter der Gerichtsszene verstärkt. Die erste Gruppe, der das Himmelreich sicher sein wird, sind diejenigen, die Christi Geburt vorhersagen werden, das heißt die alttestamentlichen Propheten (vgl. *Sidrac*, Frage 408, S. 221). Die zweite Gruppe bilden diejenigen, die um Christi Willen das Martyrium erleiden werden, sowie Priester, Bekenner und andere Geistliche, wie Kleriker und Mönche (ebd.).[191] Die dritte Gruppe besteht aus Laien, nämlich denjenigen, die ihren

[191] Im *Sidrac* ist von *ministre […] van sinen huyse* (*Sidrac*, Frage 408, S. 221) die Rede. Da gleich darauf von *moneke en gheestelike liede* die Rede ist, könnten hier mit *ministre* ‚Priester' gemeint sein. Dieser Begriff hat laut *MNW* (*Minister*) verschiedene Bedeutungsebenen, die von einer allgemeinen Bezeichnung für Geistliche bis zur spezifischen Bezeichnung eines Abtes oder eines Mendikanten reichen. Als Bekenner (*confessore van sinen huyse, Sidrac*, Frage 408, S. 221) werden diejenigen Christen bezeichnet, die entweder um des Glaubens Willen verfolgt wurden ohne ein Martyrium zu erleiden, oder im weiteren Sinn ein besonders heiliges Leben geführt haben (u. a. Edward der Bekenner). Laut *MNW* (*Confessoor*) war letztere Bedeutung im Mittelniederländischen am Geläufigsten.

Frauen treu sind (vgl. Mal 3:5), und denjenigen, die Almosen geben und Buße tun (vgl. *Sidrac*, Frage 409, S. 221). Besonders die Werke der Barmherzigkeit (vgl. oben, S. 117, Anm. 52) spielen im *Sidrac* für die Gewinnung des Himmelreichs durch die Laien eine wichtige Rolle. Sie werden in Anlehnung an Mt 25:34-36 speziell als Teil des Urteilsspruchs Christi angeführt:

> tote hem sal de Goidssone seggen: Comt ghi ghebenedide mijns vaders, ontfaet dat rike mijns vaders dat u ghereet es vanden beghinne der werelt. Doen ic honger hadde doen gaefdi tetene my, doen ic dorst hadde ghi gaeft my te drinckene. Ic was naect, ghi cleedde my; ic was inden kerker, ghi visenteerde my, [ic was siec, ghi troeste my] (*Sidrac*, Frage 409, S. 221*f*).

Im *Sidrac* können alle, die sich an Gottes Gebote, besonders die Zehn Gebote, halten und die Wiederkunft des Gottessohnes verkünden, beim Jüngsten Gericht auf Erlösung hoffen (vgl. *Sidrac*, Frage 411, S. 222, vgl. oben, S. 153*ff*). Alle anderen müssen mit Gottes *gramscepe* (‚Zorn', *Sidrac* 411, S. 222, vgl. oben, S. 187*ff*) rechnen. Die wichtigsten Aspekte des Gerichts sind im *Sidrac* die Trennung von Guten und Bösen durch den allwissenden Richter Christus und die sichere Belohnung der Guten. Im Rahmen der Bekehrungsfiktion des *Sidrac* (siehe oben, Kapitel 3.4) wäre die Betonung der Angst vor dem Gericht auch sicherlich unpassend Platz gewesen.

Im *Lekenspiegel* wird zunächst vorhergesagt, dass Christus auf einer Wolke zum Jüngsten Gericht zurückkehren und der zum Gericht versammelten Menschheit seine Wundmale und die Attribute seiner Passion, das heißt das Kreuz, die Dornenkrone, die Nägel und die Lanze, zeigen wird (vgl. *Lsp.*, IV, 148, V. 43-49, vgl. *Lsp.*, II, 88, V. 131-142).[192] Diese so genannten *Arma Christi* waren ein beliebtes Motiv mittelalterlicher Weltgerichtsdarstellungen (siehe BINDING 1999). Anschließend merkt Jan van Boendale an, dass laut dem *Sidrac* weder das Kreuz noch die anderen Passionsattribute bei Christi Wiederkunft anwesend sein werden, einzig ein unfassbar helles Licht (vgl. *Lsp.*, IV, 148, V. 50-56).[193] Dieses Licht wird zur Bloßstellung derjenigen dienen, die die Göttlichkeit Christi angezweifelt haben, und zum Trost der ihm treu Gebliebenen (vgl. *Lsp.*, IV, 148, V. 57-64). Jan van Boendale trägt an dieser Stelle die verschiedenen Traditionen ohne Urteil zusammen.

Eine große Rolle spielt im *Lekenspiegel* die mit dem Urteilsspruch verbundene Angst (siehe VAN LEEUWEN 1998, S. 100*f*). Die Beschreibung des Gerichts fängt unmittelbar mit der Warnung an, dass jeder angesichts des schrecklichen Klangs der das Gericht ankündigenden

---

[192] Als Quelle für das Jüngste Gericht im *Lekenspiegel* dienten der *Sidrac* (Frage 403-411) und die den Heiligenleben vorangehende Beschreibung des Jüngsten Gerichts in der *Legenda Aurea* (siehe VAN LEEUWEN 1998, S. 99). Es fällt auf, dass Jan van Boendale das im Mittelalter beliebte Motiv der Möglichkeit der Hilfe durch Maria, Johannes oder die Engel und Heiligen beim Gericht als Fürsprecher nicht erwähnt, es ist jedoch auch im *Sidrac* und in der *Legenda Aurea* abwesend (siehe VAN LEEUWEN 1998, S. 101).

[193] In der Bibel ist nur von einem Zeichen die Rede (vgl. Mt 24:30).

Posaunen erzittern wird, denn dann wird keine Möglichkeit mehr bestehen, das jenseitige Schicksal zu wenden (vgl. *Lsp.*, IV, 148, V. 25-30). Alle Klagen und Versuche zur Rechtfertigung oder zur Bestechung werden vergeblich sein (vgl. *Lsp.*, IV, 148, V. 31-42). Dieses Motiv ist der *Legenda Aurea* entlehnt, wobei der Versuch zur materiellen Bestechung ein Zusatz Jans van Boendale ist (siehe VAN LEEUWEN 1998, S. 100). Nicht nur die Menschen, sondern auch die Engel und die Heiligen, selbst Maria und Johannes der Täufer, werden Angst vor dem Urteil haben (vgl. *Lsp.*, IV, 149, V. 1-8, siehe VAN LEEUWEN 1998, S. 101). Diese Aufzählung und die daran anschließende Moralisierung – wenn alle Heiligen Angst vor dem Gericht haben werden, wie sehr müssen es dann erst wir sterblichen Sünder fürchten – ähneln bis auf die fehlende Nennung Johannes des Täufers stark einer Passage in *Teesteye* (siehe die folgenden Seiten).

Die Angst beim Gericht steht im *Lekenspiegel* im unmittelbaren Zusammenhang mit der Gerechtigkeit des Urteils (vgl. u. a. *Lsp.*, II, 88, V. 140*f*, *Lsp.*, III, 136, V. 113-118, siehe VAN LEEUWEN 1998, S. 100-102).[194] Selbst den Schlechten, die ein hartes Urteil erwartet, wird ihr Urteil gerecht erscheinen (*resignatio ad infernum*, vgl. *Lsp.*, IV, 148, V. 91-94). Auch an anderer Stelle des *Lekenspiegel* wird die Gerechtigkeit des Urteils beim Jüngsten Gericht unterstrichen, um irdische Richter und Herrscher zu mahnen, sich an Gott, dem gerechten Richter, ein Vorbild zu nehmen:

> Alse die rechtre wildijt weten
> Tien ghedinghe es gheseten
> Soe sal hi alsoe wel horen dan
> Den armen alse den riken man
> Ende oec hem stat ende stonde maken
> Soe dat hi toghen mach sine zaken
> Ende oec verandwerden mede
> Dit sal van rechte sijn / sijn sede
> Daer en sal sijn gheen vordeel
> Want god in sijn ordeel
> Sal te rechte ende te gheliken
> Elken sijn ordeel doen striken
> Welken ordeele zonder waen
> Nieman en sal moghen ontgaen
> Daer die gherechte rechtre sal
> Tgoede ende tquade ordeelen al (*Lsp.*, III, 122, V. 45-60)

[194] Das Thema der Gerechtigkeit zieht sich wie ein roter Faden durch das Oeuvre Jans van Boendale. Besondere Bedeutung kommt hierbei dem Begriff *ghemeyn oirbaer* (= ‚gemeinschaftliches Interesse', ‚Interesse der Allgemeinheit') sowie der zu diesem Zeitpunkt stattfindenden Professionalisierung der Antwerpener Gerichtsbarkeit und Jans van Boendale Involvierung in diesen Prozess zu (siehe VAN ANROOIJ 1994b, bes. S. 153, vgl. VAN LEEUWEN 2002).

Während des Jüngsten Gerichts wird Gott in das Gewissen jedes einzelnen Menschen schauen können und die Schwere der Sünden wiegen (vgl. *Lsp.*, IV, 148, V. 87-90).[195] Für dieses Motiv könnte ein Zusammenhang mit dem grundsätzlichen Problem der mittelalterlichen weltlichen Gerichtsbarkeit bestehen, das schlechte Taten nur verurteilt werden konnten, wenn es direkte Zeugen oder andere dingfeste Beweise gab (siehe VAN LEEUWEN 1998, S. 106*f*). Im *Lekenspiegel* hingegen werden – wie im *Sidrac* – die Sünden einzig durch die Macht Gottes bloßgelegt. Andere mittelalterliche Traditionen, wie die der als Zeugen auftretenden Schutzengel oder des personifizierten Gewissens, die Jan van Boendale der *Legenda Aurea* hätte entnehmen können, werden übergangen (ebd., S. 106-108).

Zum Gericht werden Engel die Menschheit in zwei Gruppen trennen: Die Guten werden auf der rechten Seite Platz nehmen, die Schlechten auf der linken Seite (vgl. *Lsp.*, IV, 149, V. 13-17). An die Schlechten wird sich Christus zuerst – mit Worten, die einem zweischneidigen Schwert gleichen werden – wenden (vgl. Hebr 4:12, siehe im Folgenden zu *Teesteye*). Christus hat im *Lekenspiegel* sowohl die Funktion des Richters als auch des Anklägers inne. Laut VAN LEEUWEN (1988, S. 108*f*) hat Jan van Boendale hier die Darstellung der *Legenda Aurea*, in der Teufel, Personifizierungen der Sünden und die gesamte Menschheit als weitere Ankläger auftreten, bewusst verworfen, um die Macht des göttlichen Richters zu unterstreichen. Es sei auffällig, dass dieses Motiv im *Lekenspiegel* abwesend ist, denn auch, wenn es nicht biblisch belegt ist, ist es in vielen anderen mittelniederländischen Texten, nicht zuletzt durch die Vermittlung der *Legenda Aurea*, anwesend (ebd.). Abgesehen davon, dass sich die Vorstellung von Satan als Ankläger vor dem himmlischen Gericht explizit in Sach 3:1-2 findet (und indirekt – ohne eschatologischen Bezug – in Ijob 1-2), zeigt sich hier eine Schwäche des von VAN LEEUWEN verwendeten mittelniederländischen Vergleichskorpus, der vorrangig aus Texten des fünfzehnten Jahrhunderts besteht. Gerade wegen ihrer großen Ausstrahlung auf die spätmittelalterliche Literatur kann es nicht ausgeschlossen werden, dass die *Legenda Aurea* zum vermehrten Auftreten weiterer Ankläger auch in den von VAN LEEUWEN zum Vergleich herangezogenen Texten geführt hat, und die Darstellung im *Lekenspiegel* nicht so sehr von den Konventionen der Zeit abweicht; zumindest treten auch in den anderen Texten des mittelniederländischen Korpus keine weiteren Ankläger beim Jüngsten Gericht in einer aktiven Rolle auf.

Christus wird den Schlechten in seinem Urteilsspruch vorwerfen, die Werke der Barmherzigkeit unterlassen zu haben (vgl. *Lsp.*, IV, 149, V. 18-34), und den Guten wird er als milder Richter für ihre Barmherzigkeit danken und sie ins Himmelreich einladen (vgl. *Lsp.*, IV, 150, V. 1-16). Wie schon im *Sidrac* ist der eigentliche Urteilsspruch nach Mt 25:31-46 modelliert, wodurch die Werke der Barmherzigkeit eine wichtige Rolle spielen.[196] Besonders wichtig ist

[195] Das Offenlegen der Sünden kommt sowohl im *Sidrac* als auch in der *Legenda Aurea* vor.

[196] Als Beispiel dafür, wie Jan van Boendale die Intensivierung des persönlichen Glaubens seines Publikums durch bessere Kenntnis der Elemente des Glaubens anstrebt, sei die Behandlung des Credos genannt (vgl. *Lsp.*, II, 92). Jan van Boendale charakterisiert das Credo als ein durch die Apostel geschaffenes Gebet, in dem die zwölf Hauptpunkte

Jan van Boendale der Aspekt des freien Willens. Er unterstreicht, dass die Sünder selbst den schlechten Weg und damit ihre Verdammung gewählt haben (vgl. *Lsp.*, IV, 148, V. 40-42). Die stärkere Betonung dieses im *Sidrac* und der *Legenda Aurea* nur zwischen den Zeilen angelegten Themas im *Lekenspiegel* könnte der zunehmenden Rolle der Intention des Täters in der mittelalterlichen Rechtspraxis geschuldet sein (siehe VAN LEEUWEN 1998, S. 103).

In den relativ knappen Ausführungen in *Teesteye* zum Vollzug des Jüngsten Gerichts werden die Gleichheit der Menschen und die Angst vor dem Gericht betont. Anders als im *Sidrac* oder *Lekenspiegel* erscheint Christus *allen* Menschen beim Gericht zum einen als leidender Christus, der den Menschen zur Mahnung seine Wunden zeigt (vgl. *Teest.*, 42, V. 3840-3843), und zum anderen mit einem schrecklichen, furchteinflößenden Angesicht (*Metten vreesliken aensichte / Ende elken sal gheven ghichte*, *Teest.*, 42, V. 3844*f*). Die Worte Christi werden die Herzen der Gläubigen wie ein zweischneidiges Schwert durchschneiden (vgl. Hebr 4:12, vgl. *Teest.*, 42, V. 3837-3839). Ein jeder wird den Lohn für seine irdischen Taten erhalten, und die Guten und die Bösen werden für immer voneinander getrennt (vgl. *Teest.*, 40, V. 3733-3747). Die Guten werden von Christus zur Teilhabe an seinem Reich eingeladen (vgl. *Teest.*, 40, V. 3743-3747), die Seelen der Schlechten aber werden mit den Teufeln in die Hölle fahren (vgl. *Teest.*, 43, V. 4018-4027).

Es scheint, als ob Jan van Boendale in *Teesteye* vorrangig das didaktische Ziel verfolgt, dass sich ein jeder Gläubige in jedem Moment des Lebens die Schrecken des Gerichts vor Augen halten muss: *Laet ons dan / arme keytive // Hier op altoes letten / Ende desen dach voer oghen setten* (*Teest.*, 42, V. 3879-3881). Die Details des Urteils spielen hingegen nur eine geringfügige Rolle; die Beschreibung zielt vor allem darauf ab, zur Buße und zur moralischen Einkehr aufzurufen. In Kapitel 42 (*Vander vreeslijcheyt des ordeels*, ‚Vom Schrecken des Urteils‘) wird das Jüngste Gericht vor allem als Moment großer Angst beschrieben. Erneut begegnen wir dem Motiv aus dem *Lekenspiegel*, dass nicht nur die Menschen, sondern auch die Engel und Heiligen und selbst Maria große Angst vor dem Gericht haben werden (vgl. *Teest.*, 42, V. 3847-3852). Das Bild der verängstigten Heiligen verstärkt die Angst der armen Sünder angesichts des zornigen Richtergottes: *Wat selen dan anevaen / Arme sondaren / alse dese / Anxte selen hebben ende vreese?* (*Teest.*, 42, V. 3853-3855). Nur die Zuversicht, dass Christus als *gherechte rechter* (*Teest.*, 42, V. 3836) auftreten wird, kann die Angst mildern.

In *Wraken* finden wir zwar keine Beschreibung des Vollzugs des Jüngsten Gerichts, aber es wird in unterschiedlichen Zusammenhängen thematisiert. So werden in *Wraken* III, 1 irdische und göttliche Gerichtsbarkeit miteinander in Beziehung gesetzt. Weil die Landesherren als Stellvertreter Gottes auf Erden angestellt sind, um die Menschen für Vergehen zu strafen (vgl. *Wraken*, III, 1, V. 29-34, *Wraken*, III, 1, V. 53-57), ist es den Menschen untersagt, Selbst-

des christlichen Glaubens festgehalten sind (vgl. *Lsp.*, II, 90, V. 3-4, *Lsp.*, II, 92, V. 24-30). Der Glaube an die Wiederkunft Christi zum Gericht zählt zu diesen Punkten.

justiz zu üben (vgl. *Wraken*, III, 1, V. 10-28). Aber auch die Landesherren müssen sich immer vor Augen halten, dass sie ihr Handeln beim Jüngsten Gericht vor Gott verantworten müssen:

> Daer vore elc here comen sal
> Ende rekeninghe doen van al
> Sire heerscapien / God weet /
> Eest hem lief ofte leet (*Wraken*, III, 1, V. 63-66)

Jan van Boendale betont in *Wraken*, dass Gott im Gegensatz zu den Menschen ein maßvoller und gerechter Richter ist (vgl. *Wraken*, III, 1, V. 7-10). Das Thema ‚Gott als gerechter Richter' dient – ähnlich wie im *Lekenspiegel* – zur Warnung bestechlicher irdischer Richter und anderer Mitglieder der mittelalterlichen Gerichtsbarkeit, die sich zu jedem Zeitpunkt ihres Handelns das Jüngste Gericht vor Augen halten müssen (vgl. *Wraken*, III, 6, V. 419-428). Wenn sie sich in diesem Leben fehlbar zeigen, werden ihnen vor Gott weder Geld, noch gute familiäre Beziehungen oder juristische Fürsprecher helfen, um ihrer gerechten Strafe zu entgehen (*Daer en sal hulpen / dat verstaet // Ghelt / maechscap no advocaet*, *Wraken*, III, 6, V. 427*f*). Wahrscheinlich spielt Jan van Boendale hier auf gängige Praktiken an und nutzt den Verweis auf das Jüngste Gericht zum Anlass für Gesellschaftskritik.

In *Wraken* wird kein großer Unterschied zwischen dem Individualgericht und dem Jüngsten Gericht gemacht. Der moralische Appell, dass die Taten in diesem Leben über das zukünftige Los der Seele entscheiden, steht in *Wraken* ähnlich wie in *Teesteye* im Mittelpunkt:

> Want die gherechticheit Ons Heren
> En mach anders niet keren;
> Si moet recht vonnesse gheven /
> Na dat verdient onse leven. (*Wraken*, III, 17, V. 2403-2406)

Am ausführlichsten wird der Vollzug des Jüngsten Gerichts in der Fünften Partie des *Spiegel Historiaels* beschrieben. Dort wird im siebten Buch im Zusammenhang mit der Behandlung der Vision Daniels von den vier Tieren und im achten Buch im Rahmen der chronologischen Beschreibung der Endzeit auf den Ablauf des Jüngsten Gerichts eingegangen. Es scheint, dass die Fünfte Partie auch der einzige Text des mittelniederländischen Korpus ist, in dem mit *gemeinen ordele* (*SH* V, VII, 5, V. 328) für das Jüngste Gericht ein eigenständiger Begriff gebraucht wird, der es vom Individualurteil unterscheidet.

Wenden wir uns zunächst der Beschreibung des Jüngsten Gerichts im Rahmen der Vision Daniels von den vier Tieren (vgl. Dan 7) im siebten Buch der Fünften Partie zu. Laut Daniel wird *Den Ouden van dagen* (‚der Hochbetagte', *SH* V, VII, 2, V. 96), umgeben von Zehntausenden, auf einem von Flammen und Feuer umspielten Thron zum Gericht Platz nehmen und ein Buch aufschlagen (vgl. *SH* V, VII, 2, V. 93-108). Hierunter sei Gott beim Gericht zu verstehen (vgl. *SH* V, VII, 3, V. 201-203). Der aus dem Himmel auf einer Wolke vor dem Hochbetagten erscheinende *minscen sone* (‚Menschensohn', *SH* V, VII, 4, V. 211) sei Christus, dem von Gott unendliche Macht über alle Menschen verliehen wurde (vgl. *SH* V, VII, 4,

V. 207-218).[197] Einige Details dieser assoziativen Beschreibung des Jüngsten Gerichts haben keine Entsprechung in der Bibel, sondern beruhen auf der exegetischen Tradition.[198] So wird unter anderem erläutert, dass die weiße Kleidung des Hochbetagten für die unfassbare Helligkeit des Angesichts Gottes beim Gericht stünde, seine wollenen Haare für die Strenge des Urteils, die Zehntausend für die unzähligen beim Gericht anwesenden Engel und der feurige Thron für die Strenge als eine der Voraussetzungen für die Gerechtigkeit des Urteils (vgl. *SH* V, VII, 5, V. 330-343). Das Buch des Hochbetagten stehe für die Gewissen der Menschen, die Gott beim Gericht wie ein offenes Buch lesen können wird:

> Die Oude sat, te gerechte oec,
> Ende men [ont]dede hem enen boec,
> Dit bediet die consientie der liede,
> Dat so wat dat hem gesciede,
> Inden vonnesse, yegewelken daer
> Sal die boec ondaen sijn daernaer. (*SH* V, VII, 5, V. 358-363, vgl. *SH* V, VII, 2, V. 107*f*)

Zusätzlich zu bereits oben ausführlicher besprochenen Themen wie der Strenge und der Gerechtigkeit Gottes beim Jüngsten Gericht spielt hier zum ersten Mal innerhalb des Korpus ein Buch eine Rolle bei der Urteilsfindung.

Die Vorstellung, dass beim Jüngsten Gericht ein oder mehrere Bücher zur Urteilsfindung herangezogen werden, existiert im Mittelalter parallel zum Motiv der so genannten Seelenwaage (siehe unten, S. 333). Das Buchmotiv ist u. a. in Offb 20:12 angelegt und wird von Augustinus in *De Civitate Dei* (20:14) aufgegriffen, wo er es symbolisch als eine göttliche Kraft auslegt, die es Gott erlauben wird, die Taten der Menschen zu lesen.[199] In den mittelalterlichen Quellen ist meist entweder von den Büchern der guten und schlechten Taten der Menschen – auch vereint als Buch des Gewissens – beziehungsweise dem Buch des Lebens die Rede, das oftmals als Christus selbst interpretiert wird (siehe ANGENENDT 2009, S. 731*f*). Das Motiv des Buchs des Gerichts hat zum Beispiel auch Eingang in die berühmte lateinische Hymne *Dies irae* gefunden: *Liber scriptus proferetur / in quo totum continetur / unde mundus iudicetur* (zitiert nach Angenendt 1997, S. 731).

---

[197] Der Ablauf und die Perspektive dieser Passage stimmen nicht hundertprozentig mit der biblischen Vision überein (Vision Dan 7:9-14, Erklärung Dan 7:22-27). Die einzige aussagekräftige Zufügung ist die Identifikation des Menschensohns als Christus.

[198] Wie bereits oben in Kapitel 1.2.2 angemerkt, basieren die Erläuterungen zu den Visionen Daniels vermutlich auf der *Explanatio in Danielem Prophetam* des Hieronymus.

[199] Offb 20:12: ‚Ich sah die Toten vor dem Thron stehen, die Großen und die Kleinen. Und Bücher wurden aufgeschlagen; auch das Buch des Lebens wurde aufgeschlagen. Die Toten wurden nach ihren Werken gerichtet, nach dem, was in den Büchern aufgeschrieben war.‘ Siehe auch Offb 20:15: ‚Wer nicht im Buch des Lebens verzeichnet war, wurde in den Feuersee geworfen.‘

Im achten Buch der Fünften Partie findet sich die umfassendste (chronologische) Beschreibung des Jüngsten Gerichts (vgl. *SH* V, VIII, 17-25) innerhalb des mittelniederländischen Korpus. Sie folgt der an Mt 25:31-46 angelehnten orthodoxen Beschreibung des Vollzugs des Gerichts im *Speculum Historiale* (Kap. 115-118) und weist einige Parallelen zum *Lekenspiegel* auf. Christus wird zum Gericht triumphierend mit seinen Passionsattributen, das heißt dem Kreuz, den Nägeln, der Dornenkrone und der Lanze, erscheinen, und Engel werden ihm seine Krone hoch auf ihren Schultern voraustragen, um seine königliche Ankunft anzukündigen (vgl. *SH* V, VIII, 13, V. 670-683, zu den *Arma Christi*, siehe oben, S. 325). Er wird als Mensch und Gott zugleich richten, das heißt, er wird äußerlich in der bescheidenen Form eines Knechts oder Dieners erscheinen, aber mit der göttlichen Macht der Trinität richten (vgl. *SH* V, VIII, 19, V. 959-996). Es wird zwei Gruppen von Auserwählten und zwei Gruppen von Verdammten geben (vgl. *SH* V, VIII, 20, V. 1013-1018, siehe oben, S. 218, Anm. 338). Die Schlechten werden Christus laut Augustinus zur Strafe nicht körperlich sehen können, die Heiligen aber werden zusammen mit Christus und den Auserwählten über die Menschheit zu Gericht sitzen und die Guten von den Schlechten trennen, wie ein Hirte seine Schafe (vgl. Mt 25:32, vgl. *SH* V, VIII, 20, V. 1013-1038).[200]

Zuerst wird Christus beim Jüngsten Gericht die Sünder strafend ansprechen (vgl. *SH* V, VIII, 17, V. 854-870).[201] Diese werden aus Furcht vor den schweren Strafen mit unbeschreiblicher Angst zum Gericht erscheinen: *Daer af oec hare consentien mede, / Met ere bitender vresen, ter stede / Vanden rouwe in wanhope comen* (*SH* V, VIII, 17, V. 862-864). Die Sonne und der Mond werden angesichts des Richters mit verminderter Helligkeit scheinen, nicht aus Furcht vor dem Urteil, sondern aus Mitleid mit den Menschen (vgl. *SH* V, VIII, 18, V. 930-937). Anders als im *Lekenspiegel* haben die Engel keine Angst, aber sie werden durch das unbeschreibliche Wunder des Gerichts tief berührt (vgl. *SH* V, VIII, 18, V. 938-946). Fürchten müssen sich allein die sündhaften Menschen, so der Tenor einer der wenigen Moralisierungen im achten Buch der Fünften Partie, die nicht auf das *Speculum Historiale* zurückzuführen ist:[202]

> Daer wi en selen niet .i. haer
> Keren dorren van anxte groet.
> Ay, ongevallige sondere groet!
> Wat soutu nu daer mogen angaen,
> Daer di die here wilt verslaen

---

[200] In *SH* V, VIII, 18, V. 951-958 wird ein anderes Bild aufgerufen: Die Guten werden in der Luft Gott entgegen eilen, die Schlechten hingegen müssen auf der Erde bleiben – die sie schon zu Lebzeiten mehr geliebt haben als Gott – und im Tal Joschafat ihr Urteil abwarten.

[201] Der abweichende Ablauf zu Mt 25:31-46, wo die Auserwählten zuerst angesprochen werden, ist durch das *Speculum Historiale* vorgegeben und schon bei Augustinus zu finden.

[202] Dass die folgende Moralisierung (wie auch die Moralisierung in *SH* V, VIII, 21, V. 1110-1116) von Lodewijk van Velthem stammt, wird schon im Kommentar der Edition zu dieser Stelle angemerkt (siehe VANDER LINDEN [ET AL.] 1906-1938, Bd. 3, S. 384).

Emmermere ter pinen swaer.
Alse dit die es dus openbaer,
Dattues meer en mach ontgaen,
Dits vrese boven al, na mijn verstaen. (*SH* V, VIII, 20, V. 1050-1058)

Im Gegensatz zu anderen Texten des mittelniederländischen Korpus und zu Mt 25:31-46 spielen in der Rüge der Schlechten beim Jüngsten Gericht die Werke der Barmherzigkeit keine Rolle. Christus wirft ihnen vor, dass er für jeden einzelnen Christen den Kreuzestod erlitten hat, um ihm den Weg zum Himmelreich zu öffnen (vgl. *SH* V, VIII, 21, V. 1059-1094). Es steht daher jedem frei, dieses Geschenk anzunehmen; wer es ausschlägt, sollte sich aber seiner Schuld und der damit verbundenen Konsequenzen bewusst sein (vgl. *SH* V, VIII, 21, V. 1095-1116). Die Guten hingegen werden beim Urteil nichts zu befürchten haben, sie werden dann für ihre Barmherzigkeit belohnt (vgl. *SH* V, VIII, 22, V. 1117-1160). Genannt wird in der Fünften Partie aber nur ‚den Bedürftigen Speise und Trank geben', dann bricht die Beschreibung mit einem Verweis auf das (Matthäus-)Evangelium ab (*ende also vort / Alster ewangelien toe behort*, *SH* V, VIII, 22, V. 1123*f*, siehe oben, S. 159). Hieraus wird deutlich, dass im Mittelpunkt dieser Passage nicht die Katechese steht, sondern die Moral, dass die Werke der Barmherzigkeit beim Jüngsten Gericht mehr zählen werden als Gottesfurcht oder Bußfertigkeit, und dass das Seelenheil jedes Christen beim Jüngsten Gericht nicht von seinem persönlichen Verdienst abhängig sein wird, sondern einzig und allein von der Barmherzigkeit Gottes: *Daer gene ontfermicheit uut en comt, / Hi werd sonder ontfermicheit gedoemt!* (*SH* V, VIII, 22, V. 1151*f*).

Um sich ein Urteil über die Menschheit bilden zu können, verfügt Christus über Einsicht in die Gewissen aller Menschen, denn die Seelen liegen vor ihm wie ein offenes Buch:

Want elken werdet bekint aldare
Oft in een was getekent ware.
Dit sijn die boeke, wet wel dat,
Van yegewelken, die opter stat
Alle selen ontpluken daer. (*SH* V, VIII, 17, V. 874-878)

Hier tritt erneut das Motiv des Buchs des Lebens auf, das schon im siebten Buch zur Sprache kam. Die Sünder verlangen vergeblich danach, sich (und ihre Sünden) vor dem Angesicht Christi verbergen zu können:[203]

Hoe grote cracht sal dit wesen,
Dattie mogetheit gods in desen
Tonen sal, dat iegewelc dat goet

[203] Aber nicht nur Christus kann die Sünden aller Menschen sehen, beim Jüngsten Gericht werden die Seelen aller Menschen voreinander offen liegen und ein jeder wird die schlechten Taten der anderen Menschen in deren Herzen lesen können (vgl. *SH* V, VIII, 17, V. 865-869).

> Ende dat quade daer tonen moet,
> Ende in sijn gedachte comet daer. (*SH* V, VIII, 17, V. 888-892, vgl. *SH* V, VIII, 18, V. 912-918)

Das Motiv des Buchs des Lebens unterstreicht die Allmacht des göttlichen Richters (*mogetheit gods*, *SH* V, VIII, 17, V. 889). Das Urteil selbst wird mithilfe der Seelenwaage gefällt, die wie im *Speculum Historiale* auf Gregor den Großen zurückgeführt wird:

> Ende dan (alse seget Gregorius)
> Comen si ter scalen dus,
> Ende weget tquade jegen tgoede (*SH* V, VIII, 20, V. 1039-1041).

Mittels der Seelenwaage werden die guten Taten gegen die bösen Taten aufgewogen, und wenn die bösen Taten überwiegen, steht das negative Urteil fest und hilft kein Bitten oder Flehen (vgl. *SH* V, VIII, 20, V. 1039-1044).

Wahrscheinlich geht das Motiv der Seelenwaage auf die ägyptische Religion zurück; beigetragen hat zu dieser – übrigens in der Literatur nicht sehr verbreiteten – Vorstellung die Auslegung von Dan 5:17 und Ijob 30:6 (siehe DINZELBACHER 2001, S. 118, vgl. EASTING 2004, S. 81). Während in der Patristik aufgrund des Gleichnisses von den Arbeitern auf dem Weinberg, die alle den gleichen Lohn erhalten (vgl. Mt 20:1-16), die Vorstellung des Abwägens nicht betont wird, zählt das Motiv der Seelenwaage, mit der die guten und schlechten Taten gegeneinander aufgewogen werden, seit dem Frühmittelalter zu den festen Bestandteilen von Weltgerichtsdarstellungen (siehe ANGENENDT 2009, S. 732*f*).[204] Trotz der Kritik einiger Theologen an der Vorstellung des Abwägens der Verdienste, scheint sie dem Gerechtigkeitsdenken der einfachen Menschen des Mittelalters entsprochen zu haben und fand auch Eingang in Jenseitsvisionen, nicht zuletzt durch die Vermittlung in bildhaften Darstellungen (ebd., S. 734, vgl. DINZELBACHER 1999a, S. 50*f*).

In bildhaften Darstellungen des Jüngsten Gerichts hält seit dem zwölften Jahrhundert meist der Erzengel Michael die Waage (manchmal auch Christus selbst) und sind oft Teufel abgebildet, die versuchen, den Wiegevorgang zu stören, und Engel, die sich als Fürsprecher der Menschen betätigen (siehe ANGENENDT 2009, S. 734, vgl. DINZELBACHER 1999a, S. 50*f*). Bei guten Menschen wird die Seelenwaage nach rechts ausschlagen, bei schlechten Menschen nach links. Dieses ursprünglich zum Jüngsten Gericht gehörende Motiv fand im Verlauf der Zeit durch die Vermischung der beiden Gerichte in der Vorstellung der Gläubigen auch Eingang in Vorstellungen des Individualgerichts (siehe EASTING 2004, S. 70). Beim Jüngsten

[204] Jan van Leeuwen bespricht das Gleichnis vom Weinberg in *Bruederscap* (*f.* 243vb-244ra) und legt es so aus, dass Gott am Ende diejenigen, die auf Gottes Weinberg gearbeitet haben, belohnen und die Müßiggänger ins ewige Feuer schicken wird. Dies erscheint mir eine recht kreative Auslegung, zumindest ist im biblischen Text von Müßiggängern keine Rede.

Gericht hat das Wiegen der Verdienste auf der Seelenwaage als öffentliche Bestätigung des Urteils vor der Gemeinschaft der Gläubigen seine Berechtigung, auch wenn es nichts Entscheidendes am beim Individualgericht gefällten Urteil ändert.

Es würde an dieser Stelle zu weit führen, auf die scholastische Diskussion um eigene Verdienste, Gnade und himmlischen Lohn einzugehen, die durch die Vorstellung der Seelenwaage ausgelöst wurde; dennoch sei angemerkt, dass Jan van Leeuwen nicht vom mechanischen Aufwiegen von guten und schlechten Taten ausgeht, ausschlaggebend ist für ihn die Barmherzigkeit Gottes (vgl. z. B. *Drie coninghen*, *f.* 100vb, *Bruederscap*, *f.* 227vb, *Tien gheboden*, *f.* 16ra-rb, *Sacramenteliken etene*, *f.* 139vb).[205] Die Gerechtigkeit des Jüngsten Gerichts ist auch Thema einer der ursprünglichen Moralisierungen Lodewijks van Velthem im achten Buch der Fünften Partie:

> Ay, alle onsalige doren!
> Leest dit, ende penst dan mede
> Wat God hier vore dor ons dede,
> (Ende penst om u sonden vordane,
> Die u ten ordele selen vermanen)
> God, die van al sal doemen,
> Na recht, van datmen can genomen. (*SH* V, VIII, 21, V. 1110-1116, vgl. *SH* V, VIII, 22, V. 1161-1168)

Des Weiteren wird die Seelenwaage im mittelniederländischen Korpus im Zusammenhang mit Gott als gerechtem Richter auch in *Wraken* genannt (*Die metter gherechter waghen weghet*, *Wraken*, III, 2, V. 117). Das Motiv des Messens, ohne Nennung der Seelenwaage, tritt außerdem auf im *Lekenspiegel* (vgl. *Lsp.*, I, 35, V. 85-100) und wird fast wörtlich in *Wraken*, mit Verweis auf Mt 7:2, wiederholt (vgl. *Wraken*, III, 2, V. 214-217). Die Häufigkeit dieses Motivs im mittelniederländischen Korpus spricht für die Beliebtheit der plastischen Vorstellung des Messens der Verdienste durch den himmlischen Richter.[206]

Damit kommen wir zu Jan van Leeuwen, der dem Vollzug des Jüngsten Gerichts bezeichnenderweise weitaus mehr Aufmerksamkeit entgegenbringt als den Vorzeichen des Gerichts. Das diesbezügliche Grundwissen bringt er in seiner Übersetzung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses am Ende von *Goeder leeringhe* auf den Punkt:

---

[205] Zu dieser Diskussion siehe ANGENENDT 2009, S. 733-735, und BOERNER 1998, S. 210*f.*

[206] Siehe ANGENENDT (2009, S. 733): „Gerade die Frommen stellten sich die Waage, die dereinst die Lebenstaten wägen werde, immer wieder vor Augen." ANGENENDT (ebd.) verweist auf eine Illustration in einer Handschrift aus dem zwölften Jahrhundert, in der sich der mönchische Schreiber auf seinem Totenbett mit der Seelenwaage dargestellt hat und ein durch ihn geschriebenes (frommes) Buch die Seelenwaage zur richtigen Seite ausschlagen lässt.

> Dit selen wi gheloeven algader ende oec dat Cristus weder neder sal comen aenden joncsten dach ten ordeele doemen levende ende doode. Ende daer sal elc mensche moeten redenne ende tale ende oec cort antwerde gheven van sinen eyghenen werken, want ic hebbe aldus ghedacht dat daer die rekeninghe cort in enen oghen blicke sal werden volbracht. Die goede ghetrouwe knechte gods die selen gaen in deweghe leven mer die onghetrouwe knechte selen werden inder helscher pinen ghedraghe daer altoes screyinghe ende weninghe es en criselinghe van tanden. God huede ons van sduvels handen (*Goeder leeringhe*, *f.* 169vb).

Fassen wir diese Passage kurz zusammen. Die Wiederkunft Christi zum Jüngsten Gericht als Richter über die Lebenden und die Toten ist für Jan van Leeuwen eine Grundaussage des Glaubens. Beim Jüngsten Gericht muss jeder Mensch Gott Rede und Antwort stehen und seine eigenen Taten rechtfertigen, es ist der Moment der Abrechnung.[207] Die guten Diener Gottes werden in das ewige Leben eingehen, aber die untreuen Diener den Qualen der Hölle übergeben. Jan van Leeuwen beschließt mit der Bitte: ‚Möge uns Gott davor bewahren, dem Teufel in die Hände zu fallen'.

Das Apostolische Glaubensbekenntnis enthält keine Details zum Ablauf des Gerichts, aber Jan van Leeuwen führt an anderen Stellen die Urteilsfindung und die Folgen für die Guten und die Bösen näher aus, um seiner Mahnung zur Besserung des Lebenswandels angesichts des Gerichts Nachdruck zu verleihen. Dabei übergeht er für Moralisierungen weniger geeignete „technische" Details, wie zum Beispiel in welcher Gestalt Christus als Richter auftreten wird, oder wann und wo das Jüngste Gericht stattfinden wird. Besonders wichtig scheint für Jan van Leeuwen die Allgemeinheit des Urteils zu sein; so heißt es in der soeben zitierten Passage aus *Goeder leeringhe*, dass *elc mensche* (‚jeder Mensch') zum Gericht erscheinen muss (vgl. *over alle menschelike creaturen*, *Salicheiden*, *f.* 180rb). Das Jüngste Gericht verängstigt nicht nur die gesamte Menschheit, sondern auch die anwesenden Engel und Teufel (vgl. *Bedinghen*, *f.* 59va-vb, *Seven teekenen*, *f.* 65ra). Das Motiv, dass die Engel und Teufel während des Gerichts Angst haben, obwohl das Urteil nur über die Menschheit gefällt wird, ist uns vor allem schon bei Jan van Boendale begegnet. Der Verweis auf das Pauluswort aus Phil 2:10 (‚damit alle im Himmel, auf der Erde und unter der Erde ihre Knie beugen vor dem Namen Jesu', vgl. *Bedinghen*, *f.* 59va-vb) könnte darauf hinweisen, dass bei Jan van Leeuwen die Beschreibung der Angst der Engel und Teufel der Erhöhung Christi dient und nicht der Verschreckung der Leser.

Auch bei Jan van Leeuwen finden wir Passagen mit gesellschaftskritischen Aspekten, in denen bestimmte zu Gericht stehende soziale Gruppen herausgegriffen werden, wie zum Beispiel schlechte weltliche Herrscher, denen mit dem Jüngsten Gericht und der göttlichen Vergeltung gedroht wird (vgl. *Tien gheboden*, *f.* 12ra-rb, siehe oben, S. 112, zu einer ähnlichen

[207] Siehe auch *Dboec tien gheboden* (*f.* 6v): *Want van allen idelen woorden soe selen wi moeten redene ende antwoerde gheven ten joncsten daghe sprect die screftuere* (vgl. 2 Kor 5:10).

Passage bei Jan van Boendale). Die weltlichen Herrscher werden gemahnt, dass es angesichts des himmlischen Herrschers und Richters besser sei, ihr irdisches Verhalten zu bessern. Eine ähnliche gesellschaftskritische Note hat das Detail, dass, während den guten Menschen beim Gericht als Zeichen der Gnade Gottes alle Bewohner des Himmels als Fürsprecher zur Seite stehen werden, den Bösen weder ihr irdisches Ansehen noch irdische Reichtümer, Freunde, Verwandte oder Drohungen helfen werden.[208]

Aus einigen Traktaten wird deutlich, dass sich Jan van Leeuwen das Jüngste Gericht als eine Gerichtsverhandlung vorstellt, während der sich jeder einzelne Mensch vor Gott rechtfertigen muss. Wie in den anderen Texten des mittelniederländischen Korpus finden wir auch bei Jan van Leeuwen die Vorstellung, dass die Guten gemeinsam mit Gott das Urteil über die Bösen fällen werden (vgl. *Richters*, *f.* 183rb), und einen Verweis auf die traditionelle Vorstellung, dass beim Jüngsten Gericht alle Dinge öffentlich bloßgestellt werden (*soe selen alle dinc oppenbaer werden*, *Salicheiden*, *f.* 181ra). Bezüglich Letzterem spielen bei Jan van Leeuwen Bücher eine wichtige Rolle (zum Ursprung dieses Motivs, siehe oben, S. 330). Zum einen bezieht er sich auf das Motiv des Buchs der ewigen Weisheit Gottes, in dem jedes einzelne Vergehen aufgezeichnet ist.[209] Zum anderen bezeichnet er das Gewissen der Menschen als Buch, das ein jeder mit zum Gericht bringen muss.[210] Jan van Leeuwen betont die Rolle der moralischen Eigenverantwortlichkeit der Menschen, in dem er ausführt, dass jeder Mensch beim Jüngsten Gericht derart von seinem schlechten Gewissen gequält wird, dass er sich selbst verurteilt und verdammt, bevor Gott sein Urteil spricht (vgl. *Richters*, *f.* 183ra, vgl. oben, S. 126, Anm. 77). Des Weiteren lesen wir bei Jan van Leeuwen, dass die Schlechten nach dem Urteil aus den Büchern des Lebens getilgt werden.[211] Hierbei könnte es sich nicht nur um eine allgemeine Anspielung auf Offb 20:15 handeln, sondern auch um eine Anspielung auf konkrete mittelalterliche monastische Memoriapraktiken, wie das Verzeichnen der zu gedenkenden Toten in den so genannten Memoriabüchern (siehe ANGENENDT 2009, S. 731*f*). Wer in diesen nicht verzeichnet ist, fällt dem Vergessen anheim. Die monastischen Memoriabücher, mit

[208] Über die Guten: *Want die ontfermherticheit hebben tot allen menschen dien lieden en sal noch en mach onse here god nemmermeer onghenadich sijn. Ende daer toe selense al dat hemelsche heer teenre hulpen ende te haren voersprake hebben* (*Salicheiden*, *f.* 181rb). Über die Bösen: *Mer die quade en selen daer gheen helpe noch voersprake hebben, want het en sal daer met gheenen weerliken heerscape, noch met vrinden, noch met maghen, noch met goude, noch met silvere, noch met tortenne, noch met gheenre dreighinghen te doene sijn* (*Salicheiden*, *f.* 181ra).

[209] Siehe *Salicheiden*, *f.* 180rb-180va: *Want dies en sal een ynde niet achter bliven noch moghen bliven vergheten, het en sal daer al moeten te voerscine comen cleyne ende groet ende al dat wi ye mesdaden, dat sal en heeft god onse here altemale in een boeck ghescreven ende vergadert. Dats in dat onindelijc boec sijnre ewegher wijsheit. Soe bekint god alle dinc met onderscheede.*

[210] Siehe *Salicheiden*, *f.* 180va: *Ende daer soe sal een yeghelijc mensche moeten bringhen sijn boec, dats onse eyghen consciencie ende onse redelike inwendeghe verstandicheit ende al onse leven [...]. Ya van allen dien dat wi ghedaen ende ontfaen hebben, deen min dander meer, beide lijflijc goets ende gheestelijcs goets.*

[211] Siehe *Tienderhande*, *f.* 103va: *Ende dan salre talre achterst na volghen van der eyseleker toecomst der gherechtecheit gods, die de quade veroordeelen sal met haren quaden werken sonder alle ontfaermherticheit ende salse verdeluwen ter eewegher maledictien van den boucke des levens*. Siehe auch *Salicheiden*, *f.* 172va, und ebd., *f.* 180rb-180va.

denen Jan van Leeuwen gut vertraut gewesen sein muss, könnten dafür ausschlaggebend gewesen sein, dass bei ihm bezüglich des Jüngsten Gerichts Bücher eine herausragende Rolle spielen.

Jan van Leeuwen ist der einzige Autor des mittelniederländischen Korpus, bei dem wir lesen, dass diejenigen, die Zeit ihres Lebens spirituelle Verantwortung für andere Menschen getragen haben und zum Beispiel kirchliche Ämter mit Präbenden übernommen haben, beim Jüngsten Gericht auch für die ihnen anvertrauten Personen Rechenschaft ablegen müssen: *Want een yeghewelc mensche sal rekeninghe moeten gheven voer hem selven ende selc voer vele persone ende meneghe ander ziele daer hi sijn eyghene siele voer gheset heeft ende hen bevolen sijn en daer hi gheestelijc goet der heilegher kerken ende groete provenden af ontfaen heeft*, *Salicheiden*, *f.* 180va, vgl. *Seven teekenen*, *f.* 55rb-55va, *Tienderhande*, *f.* 125vb). Die Verantwortung von Geistlichen für das Seelenheil der ihnen anvertrauten Personen nimmt Jan van Leeuwen sehr ernst. Sie ist für ihn einer der Hauptgründe, weshalb man geistlich Ranghöheren Ehre und Gehorsam schuldet (vgl. *Bruederscap*, *f.* 219ra). Zu seinem Leidwesen sieht er jedoch überall diesbezüglich Missstände, die er scharf kritisiert (vgl. *Tienderhanden*, *f.* 125vb-126ra).

Für den Ausgang der Gerichtsverhandlung sind – wie in anderen Texten des Korpus – in Anlehnung an Mt 25:31-45 die Werke der Barmherzigkeit verantwortlich.[212] Nur wer selbst *caritas* und Barmherzigkeit erwiesen hat, kann auf die Barmherzigkeit Gottes hoffen (vgl. *Seven teekenen*, *f.* 37vb-38ra, *Tienderhande*, *f.* 108ra). Im Gegensatz zu Jans van Leeuwen Ausführungen über die lässlichen Sünden und die Todsünden (siehe oben, S. 218) finden wir hier eine positive Argumentation, bei der die göttliche Barmherzigkeit von größerer Bedeutung ist. Das ändert jedoch nichts an der Endgültigkeit des Urteils: Während die Guten mit dem ewigen Leben belohnt werden, werden die auf der linken Seite stehenden Bösen in die Hölle geworfen. Denn wer sich zu Lebzeiten gegenüber den Armen unbarmherzig gezeigt hat, dem wird Gott für immer das Himmelreich verschließen (vgl. *Seven teekenen*, *f.* 39va).

6.5.4 Der neue Himmel und die neue Erde

Wie in vielen anderen Religionen existiert im Christentum neben der Vorstellung, dass der Mensch beim Tod in ein anderes Leben übertritt, die Vorstellung, dass „diese Welt in eine bessere überführt werde“ (ANGENENDT 2009, S. 719). Das Christentum mit seiner dualen Perspektive – dem in der vorliegenden Arbeit gehandhabten Unterschied zwischen Individual- und Universaleschatologie – erwartet am Ende der Zeiten die vollständige Neuschöpfung der Welt. Die körperliche Welt wird demnach weder vollständig vernichtet noch

[212] Es sei angemerkt, dass Jan van Leeuwen in *Seven teekenen* (*f.* 39va-vb) explizit von sieben Werken der Barmherzigkeit spricht, aber nur fünf aufzählt: Hungrige zu speisen, Durstigen zu Trinken zu geben, Herberge zu bieten, Kleidung zu spenden und Gefangene zu besuchen.

geht sie in einem ewigen Kreislauf unter und entsteht genauso neu wie sie vorher war, sondern sie wird in einen anderen, besseren Zustand überführt (siehe OTT 2005, S. 667). Diese „kosmisch-anonyme[…] Endkatastrophe" (ebd.) ist jedoch nicht der Endpunkt, erst mit der Wiederkunft Christi als Richter über die Seelen der Menschheit findet die Heilsgeschichte ihren endgültigen Abschluss und „beginnt die vollendete Gottesherrschaft, die das Endziel der ganzen Schöpfung und der letzte Sinn aller menschlichen Geschichte ist" (ebd., S. 669).

Der schon im AT angekündigte Untergang der Welt (u. a. Jes 34:4, für weitere alttestamentliche Belege für den Weltuntergang siehe OTT 2005, S. 667) wird von Christus im NT verheißen und mit dem Versprechen der Erneuerung der Welt verbunden (u. a. Mt 24:29, Mt 24:35, Mt 28:20, vgl. auch 1 Kor 7:31, 2 Petr 3:10, Offb 20:11). Eine der bekanntesten Bibelstellen über das Versprechen einer neuen Welt ist Offb 21:1: ‚Dann sah ich einen neuen Himmel und eine neue Erde; denn der erste Himmel und die erste Erde sind vergangen, auch das Meer ist nicht mehr' (für weitere biblische Belege siehe OTT 2005, S. 668). In der Johannesoffenbarung ist das vom Himmel herabgestiegene neue Jerusalem der Mittelpunkt des neuen Himmels und der neuen Erde.

Die Erneuerung der Welt ist als allgemein anerkannte Glaubenswahrheit bei den Kirchenvätern, wie zum Beispiel Augustinus, belegt.[213] Die Bibel lässt aber nicht nur offen, wie die Welterneuerung vollzogen wird, sie lässt auch die Natur des neuen Himmels und der neuen Erde offen. Augustinus schreibt diesbezüglich, „daß die Eigenschaften der zukünftigen Welt ebenso dem unsterblichen Dasein des verklärten menschlichen Leibes angepaßt sein werden, wie die Eigenschaften dieser vergänglichen Welt dem vergänglichen Dasein des sterblichen Leibes angepaßt sind (De civ. Dei XX 16)" (OTT 2005, S. 668). Auch der Scholastiker Thomas von Aquin sieht einen Zusammenhang zwischen der Verklärung des Leibes nach der allgemeinen Auferstehung und dem Urteil und der dadurch notwendigen Verklärung der Welt; wie diese allerdings konkret aussehen wird, lasse sich allein auf Grundlage der Bibel nicht vorhersagen (ebd., S. 668*f*).

Des Weiteren wurde von den Theologen des Mittelalters diskutiert, ob der reinigende Weltenbrand vor oder nach dem Gericht stattfinden würde, man kam aber zu keiner einheitlichen Aussage (siehe OTT 1990, S. 162-168). In der Johannesoffenbarung findet die kosmische Erneuerung vor dem Gericht statt und in dieser Chronologie ist sie Teil der Tradition der Fünfzehn Zeichen vor dem Gericht.[214] Bei Augustinus hingegen ist der Weltenbrand nach dem Gericht eingeordnet (u. a. *De Civitate Dei* 20:30, siehe OTT 1990, S. 165).

---

[213] Siehe OTT 2005, S. 668: „Augustinus betont, daß die jetzige Welt nicht völlig untergeht, sondern nur verändert wird: „Die Gestalt vergeht, nicht die Natur" (De civ. Dei XX 14). Über das Wie des Weltunterganges lässt sich weder vom Standpunkt der Naturwissenschaft noch vom Standpunkt der Offenbarung aus etwas Sicheres sagen. Die Vorstellung vom Untergang durch Feuer (2 Petr 3, 7.10.12), die sich auch außerhalb der biblischen Offenbarung häufig findet, ist wohl nur eine geläufige Anschauungsform, in die die Offenbarungswahrheit von der Tatsache des Weltunterganges gekleidet ist."

[214] Vgl. Offb 20:11: ‚Dann sah ich einen großen weißen Thron und den, der auf ihm saß; vor seinem Anblick flohen Erde und Himmel und es gab keinen Platz mehr für sie.'

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass die Erneuerung der Welt zwar als krönender Abschluss der Endzeit betrachtet wurde, aber viele Details weder in der Bibel noch in der Theologie geklärt wurden und sich diesbezüglich auch keine umfangreichen populärtheologischen Vorstellungen entwickelt hatten. Die Behandlung dieses Themas im mittelniederländischen Korpus deckt sich mit diesem Befund. In den meisten Texten wird die Erneuerung der Welt, beziehungsweise das biblische Motiv des neuen Himmels und der neuen Erde zwar genannt, Details finden sich jedoch kaum, wie im Folgenden aufgezeigt wird.

Im *Sidrac* wird die Vernichtung der Erde gemäß der augustinischen Tradition nach dem Jüngsten Gericht durch ein Feuer beschrieben (vgl. *Sidrac*, Frage 413, S. 223), das in einen heilshistorischen Zusammenhang mit der Sintflut gebracht wird: Ähnlich wie die Sintflut wird dieses Feuer die Erde vernichten und es wird auch die gleiche Höhe haben, nämlich fünfzehn Ellen. Es handelt sich um ein spezielles reinigendes Feuer, durch das sich die Welt vollständig verändert: Es wird keine Hitze, Kälte, Wind, Donner, Blitze und andere Prüfungen der Erde mehr geben und alle Elemente werden *ghepurgiert* (‚geläutert', *Sidrac*, Frage 413, S. 223). So wie die Menschen nach dem Urteil eine schönere und bessere Gestalt haben, wird die Erde eine neue *glorieuse* Form annehmen (*also sal die figure van erdrike sijn al wech, ende daer naer sal erdrike hebben ene glorieuse voorme*, *Sidrac*, Frage 413, S. 223), denn Gott wird einen neuen Himmel und eine neue Erde schaffen (*God sal maken niewe hemel ende niewe erde*, ebd.).

Zum neuen Himmel erfahren wir im *Sidrac*, dass Sonne, Mond und Sterne – wie alle Dinge, die verwandelt und verbessert werden – ihren Lauf niemals beenden werden und dann die Sonne sieben Mal heller als zuvor und auch die Sterne und der Mond schöner und heller scheinen werden (vgl. *Sidrac* Frage 413, S. 223). Die erste Aussage ist überraschend, denn gemäß der Tradition müsste hier stehen, dass sie sich nie wieder bewegen werden.[215] In der folgenden – etwas undeutlich übersetzten oder überlieferten – Passage wird zuerst kristallklares Wasser beschrieben, durch das die guten Menschen in der neuen Welt gesäubert werden: *Dat water dat dwaen sal den lechamen der goeder menschen in dese warelt sal clare sijn dan enich cristael* (*Sidrac*, Frage 413, S. 223).[216] Dann lesen wir, dass die neue Erde mit dem Blut der Märtyrer betaut sein wird. Anders als die jetzige Welt, die voller Dornen, Disteln und Kardendisteln ist, wird sie ein wundervoller Ort voller Blumen, Lilien und Rosen sein.[217]

Im Gegensatz zu den relativ ausführlichen Ausführungen im *Sidrac* wird das Motiv des neuen Himmels und der neuen Erde im *Lekenspiegel* nur als Teil der Fünfzehn Zeichen gestreift:

---

[215] Einige mittelalterliche Theologen, unter anderem Thomas von Aquin, gehen davon aus, dass nach der Erneuerung der Welt der Lauf der Himmelskörper stoppen wird (siehe OTT 1990, S. 164).

[216] Eventuell besteht hier ein Zusammenhang mit Offb 22:1: ‚Und er zeigte mir einen Strom, das Wasser des Lebens, klar wie Kristall; er geht vom Thron Gottes und des Lammes aus.'

[217] In Offb 22:1*f* ist nur von den ‚Bäumen des Lebens' am ‚Wasser des Lebens' die Rede. Es könnte ein Zusammenhang mit der mittelalterlichen Vorstellung des Paradieses als Garten bestehen, wie sie auch im *Elucidarium*, einer der wichtigsten Quellen des *Sydrac*, der französischen Quelle des *Sidrac*, zu finden ist.

Des viertiends daeghs sonder merren
Selen hemel ende erde berren
Des vijftiends daeghs seeght dlatijn
Selen nuwe hemle ende erde sijn (*Lsp.*, IV, 147, V. 79-82)

Nach dem Weltenbrand am vierzehnten Tag werden am fünfzehnten Tag *nuwe hemle ende erde sijn* und die allgemeine Auferstehung und das Gericht stattfinden. Das einzige Detail zur Erneuerung der Welt ist, dass sie durch ein Feuer geschehen wird (Gebrauch des Verbs *berren*, d. h. ‚brennen'). Bemerkenswerterweise sind im *Lekenspiegel* kosmologische Details bezüglich des neuen Himmels, wie sie im *Sidrac* oder in der Fünften Partie (siehe unten) zu finden sind, abwesend. Jan van Boendale hat diesbezüglich nicht nur Informationen aus dem *Sidrac* gekürzt, sondern durch die Bezugnahme auf die im *Sidrac* abwesende populäre Tradition der Fünfzehn Zeichen auch die Chronologie geändert. Dadurch findet im *Lekenspiegel* die Erneuerung der Welt *vor* dem Jüngsten Gericht statt. Insgesamt scheint sich Jan van Boendale nicht besonders für diesen Themenkomplex interessiert zu haben. Dies lässt zumindest sein vollständiges Fehlen in *Teesteye* und *Wraken* vermuten. Dort folgt auf die relativ knappe Beschreibung des Jüngsten Gerichts am Ende des jeweiligen Textes eine Moralisierung darüber, dass alle Seelen letztendlich in den Himmel oder in die Hölle eingehen werden und dass es ein jeder Mensch selbst in der Hand hat, den richtigen Weg zu wählen. In beiden Fällen steht der spirituelle Nutzen für den Leser im Mittelpunkt, nicht die enzyklopädisch-faktische Wissensvermittlung.

In der Fünften Partie Lodewijks van Velthem wird dieser Themenkomplex – wie im *Lekenspiegel* – im Rahmen der Fünfzehn Zeichen behandelt. Auch der Ablauf ist der gleiche: Nach dem Weltenbrand am vierzehnten Tag werden am fünfzehnten Tag Himmel und Erde erneuert (vgl. *SH* V, VIII, 11, V. 601-606). Die Fünfte Partie enthält als einziger Text des mittelniederländischen Korpus diesbezügliche Allgemeinplätze übersteigende theologische und kosmologische Details. Die Analyse zeigt jedoch, dass Lodewijk van Velthem die Ausführungen im *Speculum Historiale* teilweise beträchtlich gekürzt hat.

Beim Weltenbrand wird es sich um ein großes Feuer handeln, das genauso hoch wie die Sintflut sein wird, nämlich *.xxv. cubitus* (*SH* V, VIII, 12, V. 620). Damit wird in der Fünften Partie – wie zuvor im *Sidrac* (siehe oben) – ein heilshistorischer Zusammenhang zwischen dem Jüngsten Gericht und der Sintflut hergestellt. In der Fünften Partie wird zwischen zwei Feuern am Ende der Welt unterschieden: dem ewigen Höllenfeuer und dem zeitlich begrenzten Feuer des Weltenbrands (vgl. *SH* V, VIII, 25, V. 1265-1274). Letzteres wird die Welt und die Seelen der Menschen reinigen:

> Een vier werd daer in scijn,
> Dat vergangelijc sal sijn,
> Daer die werelt gepurgerd werd mede,
> Entie ziele van hare quaethede (*SH* V, VIII, 25, V. 1267-1270
> vgl. *SH* V, VIII, 12, V. 622-633)[218]

Weil der Hauptgrund für den Weltenbrand die Reinigung der Menschheit von ihren Sünden ist, sind vor ihm nicht alle Menschen gleich. Während der Weltenbrand den Auserwählten wie eine süße Abkühlung erscheinen wird, werden die Bösen große Schmerzen erleiden (vgl. *SH* V, VIII, 12, V. 634-639). Zur Illustration dient wie im *Speculum Historiale* ein Kommentar des Augustinus zu Dan 3 (‚Die drei jungen Männer im Feuerofen', siehe VANDER LINDEN [ET AL.] 1906-1938, Bd. 3, S. 367).

Der Weltenbrand ist außerdem für die Erneuerung des Himmels und der Erde verantwortlich (*Ende doe die werelt werd genoveert, / Ende hemel ende eerde gepurgeert, / Ende neuwe werden*, *SH* V, VIII, 27, V. 1395-1397).[219] Die Verse über die Veränderung der Substanz des Himmels und der Erde sind jedoch schwer zu verstehen:

> Hemel ende eerde sal vervaren;
> Maer niet in der substancie[n] twaren,
> Maer bi gelikenessen, die sal
> In enen [beteren] verwandelen [...] al
> Dien hemel, secgic, vander locht,
> Ende niet lochteleec gewrocht. (*SH* V, VIII, 12, V. 611-616)

Laut den ersten Versen werden der Himmel und die Erde nicht materiell vernichtet, sondern verändert sich nur ihr Aussehen.[220] Die folgenden Verse sind ohne Kenntnis der korrespondierenden Passage im *Speculum Historiale* unverständlich. Am besten kann man diese Zeilen wahrscheinlich übersetzen mit: ‚der ganze Himmel (das heißt der sichtbare Himmel, die Lufthülle der Erde), nicht der unsichtbare Himmel, der wie Luft gemacht ist (lat. *aethereum*), der eigentliche Himmel, werden verwandelt' (vgl. VANDER LINDEN [ET AL.] 1906-1938,

---

[218] *SH* V, VIII, 12, V. 622-633 ist relativ unverständlich. Eventuell ist dies auf Übersetzungsschwierigkeiten seitens Lodewijks van Velthem zurückzuführen (siehe VANDER LINDEN [ET AL.] 1906-1938, Bd. 3, S. 366). In der korrespondierenden Passage im *Speculum Historiale* geht es um die physikalischen Details des Weltenbrands.

[219] Das Begriffspaar *Neuwe hemele, neuwe eerde* (*SH* V, VIII, 30, V. 1547) fällt erst bei der Beschreibung des spirituellen Himmels.

[220] Laut *MNW* (*vervaren*) hat *vervaren* an dieser Stelle die Bedeutung ‚vernichtet werden', ‚zu Grunde gehen', ‚ein Ende nehmen'. Die Bedeutung von *gelikenessen* ist an dieser Stelle jedoch weniger eindeutig. Am wahrscheinlichsten erscheint ‚das Aussehen (der Welt)' (siehe *MNW gelikenesse*). In der Anmerkung zur Edition wird eine andere laut *MNW* mögliche Übersetzung gewählt, nämlich ‚um so zu sagen', ‚bildlich gesprochen' (siehe VANDER LINDEN [ET AL.] 1906-1938, Bd. 3, S. 365).

Bd. 3, S. 365). Wichtig scheint Lodewijk van Velthem zu sein, dass der Himmel, den man sich in der mittelalterlichen Kosmologie als Aufenthaltsort Gottes vorstellte (siehe oben, Kapitel 5.3), durch den Weltenbrand nicht berührt wird.

Das meiste Interesse scheint Lodewijk van Velthem der Erneuerung der Himmelskörper entgegen zu bringen. Während das relativ komplizierte Kapitel des *Speculum Historiale* zur Erneuerung der Welt (122: *De gloriosa mundi renovatione*) in der Fünften Partie keine Entsprechung hat, ist das Kapitel zur Erneuerung des Kosmos (123: *De solis, & Lunae restauratione*), wenn auch stark gekürzt, in ihr enthalten.[221] In den diesem Kapitel entsprechenden Passagen der Fünften Partie vernehmen wir, dass bei den Propheten Jesaja und Joël zu lesen sei, dass nach dem Jüngsten Gericht der Mond so hell wie die Sonne scheinen wird und die Sonne sieben Mal heller als zuvor (vgl. *SH* V, VIII, 27, V. 1359-1376). Dies wird die Belohnung dafür sein, dass die Sonne und der Mond während des Urteils verdunkelt sein werden (vgl. *SH* V, VIII, 27, V. 1395-1402). Laut Isidor von Sevilla werden sich von diesem Moment an die Sonne und der Mond nicht mehr bewegen, sondern sich bis in alle Ewigkeit erneut an dem Platz befinden, an dem sie sich im Moment ihrer Schöpfung befunden haben (vgl. *SH* V, VIII, 27, V. 1377-1388), und es wird für immer Tag sein (vgl. *SH* V, VIII, 27, V. 1403-1416).[222] Die ausführliche, theologisch orthodoxe Behandlung der Erneuerung der Welt in der Fünften Partie nimmt innerhalb des mittelniederländischen Korpus erneut eine Sonderstellung ein.

Jans van Leeuwen universaleschatologisches Interesse erlischt hingegen nach dem Jüngsten Gericht und der Zuweisung der Seelen in die betreffenden Jenseitsorte deutlich. Der Weltenbrand kommt bei ihm nicht zur Sprache, und er erwähnt nur einmal am Rande die zukünftige Erneuerung des Himmels und der Erde, eine Vorstellung, die ihm aus der Offenbarung gut bekannt gewesen sein muss, verweist aber auf die Worte Christi im Matthäusevangelium (Mt 24:35): *Want hi heeft selve ghesproken dat hemel ende eerden selen vergaen of overliden, maer sine woorde, noch die waerheit die cristus ghesproken heeft, dat en sal nu noch nemmermeer vergaen* (*Tien gheboden*, *f.* 43vb). Im Vordergrund seines Interesses steht hier nicht der universaleschatologische Zusammenhang, sondern die spirituelle Aussage, die Unvergänglichkeit der Worte Christi. Die Details der Verwandlung der Welt haben Jans van Leeuwen Interesse anscheinend nicht wecken können. Es scheint sich hierbei um einen Themenkomplex zu handeln, der großes Interesse bei den mittelalterlichen Theologen hervorgerufen hat, der sich aber nur schlecht für Moralisierungen eignete.

---

[221] Es gibt Anzeichen dafür, dass Lodewijk van Velthem der Kosmologie generell großes Interesse entgegenbrachte. Zumindest wird als weiteres Vorzeichen der Endzeit eine Eklipse genannt: *Vore dien dag des ordeels daer / (Na dat Johel segget vorwaer), / So waest eclipsis, alsict vernam* (*SH* V, VIII, 27, V. 1389-1391). Außerdem ist *SH* V, VI, 23-25 der Bedeutung von Kometenerscheinungen, vor allem dem Kometen aus dem Jahr 1315, gewidmet. Dass als Grundlage für letztere Kapitel ein Traktat des englischen Astronomen Geoffrey von Meaux aus dem Jahr 1316 diente, ist ein eindeutiger Beweis für Lodewijks van Velthem gute Verbindungen zu den Gelehrten der *Latinitas* (siehe BESAMUSCA 2009, S. 80).

[222] Diese Passage ist wegen Textverlust undeutlich.

Zwischenbilanz

Die Beschreibungen des Jüngsten Gerichts ähneln sich im mittelniederländischen Korpus trotz unterschiedlichem Detailreichtum stärker als die Beschreibungen der ihm vorhergehenden Ereignisse, da sich bezüglich des Orts und des Zeitpunkts des Gerichts alle Texte auf Grundinformationen beschränken, wie sie ähnlich in der lateinischen orthodoxen Tradition zu finden sind. Die ausführliche Behandlung dieses Themenkomplexes in der Fünften Partie formt einen Kontrast zu der meist rudimentären Behandlung in den anderen Texten des mittelniederländischen Korpus, in denen Einzelaspekte, wie der Ort und der Zeitpunkt des Gerichts, die allgemeine Auferstehung oder die Erneuerung der Welt, entweder überhaupt nicht oder nur kurz behandelt werden. Es scheint sich hierbei zum einen um Details zu handeln, die vor allem die Aufmerksamkeit von Theologen genossen haben, zum anderen weist die Auslassung einiger in populärtheologischen Quellen beliebter Details darauf hin, dass in den untersuchten Texten eine auf die Vermittlung spezifischer geistlicher Wahrheiten gerichtete Selektion des Materials stattgefunden hat. So wird zum Beispiel das Buch des Gerichts – obwohl es von fast allen Scholastikern besprochen wird (siehe ANGENENDT 2009, S. 731*f*) – nur von Lodewijk van Velthem und Jan van Leeuwen erwähnt.

Sowohl im *Lekenspiegel* als auch in der Fünften Partie ist das Jüngste Gericht chronologisch nach den Fünfzehn Zeichen des Gerichts eingeordnet, wobei in beiden Fällen nicht eindeutig ist, ob diese an genau fünfzehn Tagen stattfinden werden, oder zwischen den einzelnen Zeichen Zeit verstreichen wird. Im *Sidrac* hingegen spielen die Zeichen des Gerichts keine Rolle und ist von einer vierzigtägigen Frist zwischen dem Tod des Antichrist und dem Gericht die Rede. Außerdem ist der *Sidrac* der einzige Text, in dem der Anfangszeitpunkt des Gerichts – Mitternacht – genauer ausgeführt wird. Im Kontrast hierzu steht die Unbestimmtheit des Zeitpunkts des Gerichts bei Jan van Leeuwen. Bei ihm steht das Jüngste Gericht selbst, sein Ablauf und vor allem sein Ergebnis, im Mittelpunkt. Dies sind die Punkte, von deren Behandlung er sich eine positive Auswirkung auf das irdische Verhalten seiner Leser verspricht, und die er mit Zeitkritik verbindet, in dem er zum Beispiel bestimmte Gruppen, wie korrupte habgierige Geistliche, der Verdammung anheim fallen lässt. Übereinstimmung herrscht im mittelniederländischen Korpus hingegen über den Ort des Gerichts – das Tal Joschafat –, wenn auch Jan van Leeuwen dieses Tal von der Tradition abweichend bei Golgatha, dem Ort der Passion Christi, verortet. Als weiteres beliebtes Detail erwies sich innerhalb des Korpus die Nennung der *Arma Christi* bei seinem Erscheinen als Richter.

Im Mittelpunkt der Beschreibungen des Jüngsten Gerichts stehen im mittelniederländischen Korpus mehrheitlich sein eigentlicher Vollzug, die Angst vor dem Gericht und seine Folgen: die Verdammung oder der ewige Lohn. Andere Themengebiete, wie die Auferstehung der Toten, oder die in der Scholastik umstrittene Frage, inwieweit der Auferstehungsleib mit dem irdischen Leib identisch sein wird, spielen kaum eine Rolle. So wird zum Beispiel im *Sidrac* und im *Lekenspiegel* erwähnt, dass der Auferstehungsleib dem Leib der

Menschen im Alter von dreißig Jahren, ein Bezug auf die Vita Christi, ähneln wird. Auffällig an der ausführlichen Diskussion dieses Punktes in der Fünften Partie ist vor allem die Vermeidung der in der Quelle anwesenden sexuellen Bezüge.

Im mittelniederländischen Korpus wird der Vollzug des Jüngsten Gerichts als eine Art Gerichtsverhandlung beschrieben. Es fällt jedoch auf, dass die oft in der Forschung als kennzeichnend betrachtete theatralische Dramatik der Verhandlung so gut wie abwesend ist. Es treten, mit Ausnahme bei Jan van Leeuwen, weder zusätzliche Zeugen, Fürsprecher oder Ankläger auf. Nur in einigen Texten kommen während des Gerichts die Dramatik steigernde Mittel, wie die Seelenwaage oder das Buch des Lebens, zum Einsatz. Im mittelniederländischen Korpus handelt es sich strenggenommen um eine sehr einseitige Verhandlung. Gott sieht alle Sünden und spricht sein Urteil, denn im Moment des Gerichts ist jede Chance zur Rechtfertigung vertan. Daher sind bezüglich der Einschätzung VAN LEEUWENS der detailarmen und undramatischen Darstellung des Gerichts im *Lekenspiegel* als positive Manifestation von Jans van Boendale Schreibkunst (siehe VAN LEEUWEN 1998, S. 109) zwei Anmerkungen angebracht.[223] Zum einen entkräftet diese poetologische Betrachtungsweise ihre vorhergehende richtige Beurteilung, dass die Auslassung zusätzlicher Akteure Gott mächtiger erscheinen lässt, zum anderen zeigt sich hier ein Problem des von VAN LEEUWEN herangezogenen – aus mittelniederländischen Texten des fünfzehnten Jahrhunderts bestehenden – Vergleichskorpus. Wir haben gesehen, dass die Beschreibung des Jüngsten Gerichts im *Lekenspiegel* nicht besonders von den anderen Texten des mehr oder weniger zeitgenössischen mittelniederländischen Korpus abweicht, und vielleicht sogar durch die Beschreibung der Angst der Engel und der Heiligen die höchste dramatische Komponente hat. Es ist demnach nicht auszuschließen, dass es sich bei der Verstärkung des dramatischen Charakters des Gerichts in literarischen Texten um eine spätere Entwicklung handelt.

Wichtige Punkte sind im mittelniederländischen Korpus die Gleichheit vor dem Richter und die damit in einem engen Zusammenhang stehende absolute Gerechtigkeit des Gerichts. In den untersuchten Texten zeigt sich deutlich die in der Einleitung aufgezeigte Dualität zwischen der Hoffnung auf Erlösung und die Barmherzigkeit Gottes beim Gericht und der Angst vor dem Gericht. Bezeichnend ist, dass Lodewijk van Velthem, der in der Beschreibung des Gerichts stark die Barmherzigkeit Gottes betont – ein im Übrigen schon im *Speculum Historiale* anwesender Aspekt –, in seinen vom *Speculum Historiale* unabhängig verfassten Moralisierungen die Angst vor dem Gericht unterstreicht. Die Psychologisierung des Gerichts in der Fünften Partie steht im starken Kontrast zu der sachlichen Darstellung im *Sidrac*. Die nüchterne Aussage im *Sidrac*, dass jeder, der während seines Lebens die Werke der

[223] Siehe VAN LEEUWEN (1998, S. 109): „In enkele woorden kan Boendale de vinger op de wonde leggen, daar waar andere teksten een veel langere argumentatie nodig hebben. Zo lijkt Boendale het niet nodig te vinden een lange stoet van aanklagers en getuigen aan het woord te laten […]. Het woelige proces […] verandert bij Jan van Boendale in een kalm, rustig rechtsgeding."

Barmherzigkeit und die christlichen Gebote achtet, beim Gericht auf der sicheren Seite stehen wird, wird in den anderen Texten des Korpus durch die Betonung der Angst verstärkt. Der Grund hierfür kann darin liegen, dass die Autoren um sich herum eine allgemeine Verrohung der Moral und des christlichen Lebenswandels zu verspüren glaubten. Interessanterweise spielen im Korpus wegen der Anlehnung der Beschreibungen des Jüngsten Gerichts an das Matthäusevangelium die Werke der Barmherzigkeit eine wichtige Rolle. Auch hier kann ein Bezug auf die mittelalterliche Lebenswelt nicht ausgeschlossen werden, da gerade in den Städten eine große Menge Hilfsbedürftiger auf Spenden angewiesen war.

Schlussfolgerungen

Im mittelniederländischen Korpus weisen die Beschreibungen des Jüngsten Gerichts eine größere Konformität auf als die dem Gericht vorhergehenden Ereignisse der Endzeit, die bezüglich der behandelten Motive, der Ausführlichkeit der Beschreibung sowie der herangezogenen Quellen stark variieren. Am meisten weichen hier die Texte Jans van Leeuwen von den anderen Texten des Korpus ab. Der Unterschied ist weniger durch das abweichende Genre der Texte Jans van Leeuwen zu erklären als der ihnen zugrunde liegenden Auslegung der Endzeit: Die historisierend-populäreschatologische Sichtweise des *Sidrac*, der Werke Jans van Boendale und der Fünften Partie steht im Kontrast zur symbolisch-augustinisch inspirierten Eschatologie Jans van Leeuwen. Auch wenn sich bei ihm durchaus Zeitkritik, zum Beispiel hinsichtlich der Brüder und Schwestern des Freien Geistes oder der Bettelmönche, findet, lässt er jedoch die mit vielen außerbiblischen Details ausgeschmückten populären legendenhaften eschatologischen Motive wie den Antichrist, den Endkaiser oder die Völker der Endzeit größtenteils unberücksichtigt. Er zieht keine außerbiblischen Traditionen zur näheren Bestimmung des Zeitpunkts des Jüngsten Gerichts heran, das dadurch völlig unbestimmt und von der „weltlichen Zeit" losgelöst ist.

Bezüglich der Rezeption eschatologischen Gedankenguts aus der *Latinitas* kann für den mittelniederländischen Korpus weder eine unmittelbare Rezeption des populären *De Ortu et Tempore Antichristi* noch der neuartigen durch Joachim von Fiore begründeten Vorstellung des dritten *status* des Heiligen Geistes nachgewiesen werden. Die im Korpus vorhandenen Darstellungen eines eschatologischen Friedensreichs auf Erden stehen meist gemäß einer älteren Tradition im Zusammenhang mit der Herrschaft des Endkaisers oder sind nur rudimentär angelegt. Aus keinem der untersuchten Texte gehen Bestrebungen hervor, die bestehende Gesellschaft umzustürzen, um ein irdisches Reich Gottes zu schaffen. Mittels der ererbten eschatologischen Bildsprache werden zeitgenössische Probleme angeprangert, aber nicht die

Hoffnung auf ein zukünftiges tausendjähriges Reich gerichtet, sondern auf die Verbesserung des irdischen Handelns. Der universaleschatologische Diskurs zielt auf einen konkreten didaktischen Nutzen für das Erlangen des Seelenheils.

Die populärsten Quellen für die Universaleschatologie sind innerhalb des Korpus – neben Verweisen auf die Bibel – der *Pseudo-Methodius* und die *Sibylla Tiburtina*. Über die Quellen der Endzeitprophezeiung im *Sidrac*, beziehungsweise der französischen Grundlage *Sydrac*, ist noch wenig bekannt, es fällt jedoch auf, dass sich Jan van Boendale im *Lekenspiegel* sowie in *Wraken* und *Teesteye* von dieser durch die Kämpfe mit eschatologischen Völkern dominierten Darstellung durch die Hinzuziehung zusätzlicher Quellen löst. Er greift dafür unter anderem auf die populären Texte *Pseudo-Methodius* und *Sibylla Tiburtina* zurück sowie die weniger verbreitete zeitgenössische *Visio Fratris Johannis* und legt Verbindungen mit den ihn umgebenden Krisenerscheinungen nahe, wie der allgemeinen Habgier und der Simonie der hohen Geistlichkeit sowie den Kriegswirren des schwelenden französisch-englischen Thronstreits. Lodewijk van Velthem stand für seine Beschreibung der Zeit vor dem Jüngsten Gericht der eschatologische Epilog des *Speculum Historiale* zur Verfügung. Diese Darstellung scheint ihn jedoch in zwei Punkten unbefriedigt gelassen zu haben. Zum einen wird im *Speculum Historiale* jeder Zeitbezug vermieden, um apokalyptischen Spekulationen zuvorzukommen, zum anderen sind in der darin aufgenommenen Kurzversion des *Pseudo-Methodius* nur rudimentäre Reste der Endkaiserlegende vorhanden. Diese ‚Mängel' gleicht Lodewijk van Velthem durch einen kaiserspezifischen Zusatz im achten Buch und die Aufnahme weiterer Endzeitprophezeiungen – zugeschrieben unter anderem an Hildegard von Bingen, Daniel, Merlin und Joachim von Fiore – im siebten Buch aus. In diesen Prophezeiungen lässt er immer wieder die Relevanz für die eigene Zeit durchschimmern, in dem er Verbindungen mit zeitgenössischen Problemen, wie der Schwächung des römisch-deutschen Reiches und innerkirchlichen Krisen, herstellt.

Die mittelniederländischen Autoren sind bei der Behandlung der Universaleschatologie selektiv mit dem vorhandenen Material umgegangen. Eine allgemeine Tendenz ist, dass in überwiegend moralisch-ethischen Texten, wie *Wraken* oder *Teesteye*, weniger Details behandelt werden als in enzyklopädisch angelegten Texten wie *Sidrac*, *Lekenspiegel* oder Fünfter Partie. Des Weiteren fällt auf, dass der Lebenslauf des Antichrist innerhalb des Korpus eine unterschiedliche Gewichtung hat. Auf der einen Seite nimmt die Darstellung des Lebens und Wirkens des Antichrist im *Lekenspiegel* und in der Fünften Partie einen großen Teil der chronologischen Narration der Endzeit ein, während diese populären Vorstellungen in anderen Texten des Korpus nur eine Nebenrolle spielen. Dieses Ergebnis steht im Kontrast zu dem zum Beispiel von ELIGH (1996, S. 234) postulierten allgemeinen christlich-moralischen Nutzen der Antichristlegende, zumindest sahen die untersuchten Autoren diesen nicht in allen Fällen.[224] Auf der anderen Seite fügt Jan van Boendale im *Lekenspiegel* und in

[224] Siehe ELIGH (1996, S. 234): „De Antichristsage was in de Middeleeuwen geen voer voor troubadours om, ter afwisseling van balladen en ridderromans, de lange avonden op de sombere kastelen wat te veraangenamen, maar een

Wraken im Vergleich zum *Sidrac* Details zur Antichristlegende hinzu und kürzt Lodewijk van Velthem seine Quelle, den eschatologischen Epilog des *Speculum Historiale*, vor allem bezüglich der theologischen Ausführungen zum Jüngsten Gericht; die Beschreibung der Endzeit und die Antichristlegende hingegen kürzt er kaum. Im Gegensatz zu Jan van Leeuwen geht die Historisierung der Antichristlegende bei Jan van Boendale und Lodewijk van Velthem jedoch nie so weit, dass sie Zeitgenossen als Antichrist identifizieren. Ersterer schreckt nicht davor zurück, unter anderem Meister Eckhart als Antichrist zu bezeichnen. Der betreffenden Passage liegt jedoch die Vorstellung des kollektiven Antichrist zugrunde, und Jan van Leeuwen betrachtet Meister Eckhart als *eine* Inkarnation des Antichrist, die sich im Laufe der Geschichte offenbart, und nicht als *den* (historischen) Antichrist, dessen Erscheinen den unmittelbaren Anfang der Endzeit ankündigt.

In Bezug auf das Jüngste Gericht konzentriert sich das Interesse im mittelniederländischen Korpus auf seinen Vollzug und sein Ergebnis. Im Vordergrund stehen die Angst vor dem Gericht und seinem Ergebnis, vor allem der ewigen Verdammung. Die detaillierten Informationen in der Fünften Partie stechen dabei im Vergleich zur meist rudimentären Behandlung in den anderen Texten hervor. Trotz des unterschiedlichen Detailreichtums sind sich die Beschreibungen des Vollzugs des Jüngsten Gerichts sehr ähnlich. Sie beschränken sich meist auf einen aus der lateinischen Tradition übernommenen Rahmen. Beliebte Elemente sind die Fünfzehn Zeichen, das biblische Tal Joschafat als Ort des Gerichts und die *Arma Christi*. Die Schilderungen des eigentlichen Vollzugs des Gerichts sind weitgehend undramatisch, so fehlt zum Beispiel das Auftreten weiterer *dramatis personae* wie Teufel als Ankläger. Gott als absolut gerechter Richter sieht alle Sünden und spricht dann sein Urteil. Im mittelniederländischen Korpus scheint sich eine Tendenz zur Psychologisierung des Gerichts nachweisen zu lassen. Der faktischen Darstellung im *Sidrac*, dass, wer sich während seines Lebens an die christlichen Gebote hält und sich barmherzig zeigt, seines Lohns beim Gericht sicher sein kann, wird in den anderen Texten durch die Betonung der Angst Nachdruck verliehen. Gleichzeitig scheint es nicht ausgeschlossen, dass die Beschreibung der Angst den Lohn attraktiver macht. Gerade wenn Gott so streng richtet, ist seine Barmherzigkeit, die Öffnung des Himmelreichs, umso größer.

---

indrukwekkende getuigenis die de gehele mensheid aanging, een profetisch verhaal, dat weliswaar met vrees vervulde, maar evenzeer met het gelovige vertrouwen dat de duivelse macht van het kwaad eens de nederlaag zou lijden tegen Christus."

Kapitel 7
Apokalyptik: Fallstudien

Er, der dies bezeugt, spricht: Ja, ich komme bald. – Amen.
Komm, Herr Jesus!
(Offb 22:20)

Da die im NT in naher Zukunft scheinende Wiederkunft Christi zum Jüngsten Gericht (Parusie) ausblieb und sich die Kirche als weltliche Institution etablierte, wurde die historisierende Auslegung der Johannesoffenbarung, die Ablehnung der weltlichen Macht und die Suche nach Zeichen des unmittelbaren Endes in der eigenen Zeit, zunehmend problematisch (siehe DEVUN 2009, S. 14, vgl. MCGINN 1998, S. 15*f*, S. 25-27). Durch die auf der augustinisch-patristischen Exegese fußende symbolische Lesart ließen sich die biblischen Endzeitprophezeiungen enthistorisieren, das heißt ihre apokalyptische Brisanz entschärfen. Diese von der mittelalterlichen Kirche allgemein akzeptierte Auslegungsmethode der Johannesoffenbarung und anderer biblischer Endzeitprophezeiungen dominierte die Theologie und die volkssprachliche normative geistliche Literatur, wie zum Beispiel Predigten und Traktate (siehe REDZICH 2010, S. 96*f*, und siehe oben, Kapitel 2.3.2). Dennoch starb im Verlauf des Mittelalters die historisierende Lesart nicht aus und tauchten immer wieder Prophezeiungen auf, in denen ein unmittelbarer Zusammenhang zwischen kontemporären Ereignissen und dem Ende der Zeiten hergestellt wurde. Bevor im Folgenden zwei Endzeitprophezeiungen aus dem mittelniederländischen Korpus im Mittelpunkt stehen, zunächst einige Ausführungen zu den Kennzeichen und Besonderheiten mittelalterlicher eschatologischer Prophezeiungen.

Der Wunsch, in die Zukunft sehen zu können, ist ein menschliches Grundbedürfnis (siehe LERNER 2009, S. 1). Schon in der Urzeit befragten die Menschen die Götter, die Natur oder die Sterne nach dem zukünftigen Geschehen. Neben in die Geheimnisse des Zeichenlesens eingeweihten Personen, wie Priestern oder Schamanen, bestanden auch Formen der direkten Übermittlung des göttlichen Willens an ausgewählte Personen, oftmals verbunden mit trance-

artigen Zuständen. Eines der bekanntesten Beispiele hierfür ist das Orakel von Delphi. Auch das Judentum und das Christentum kennen das Phänomen der göttlichen Enthüllung des zukünftigen Geschehens an Auserwählte in Form der biblischen Propheten.[1] Die biblischen Prophezeiungen sind in einer symbolreichen, kryptischen Sprache geschrieben, die zu unterschiedlichen Interpretationen geradezu einlädt.

Der Begriff eschatologische Prophezeiungen wird für diejenigen Prophezeiungen verwendet, die auf die Endzeit der Welt bezogen werden (können). Die Spannbreite reicht im Mittelalter von christlichen Überarbeitungen nicht-christlicher Prophezeiungen, wie den sibyllinischen Prophezeiungen, bis zu original christlichen Prophezeiungen wie der *Prophezeiung von den Zedern Libanons* oder dem *Toledo-Brief*.[2] Eschatologische Prophezeiungen besaßen im Mittelalter außerordentliche Popularität (siehe LERNER 2009, S. 3) und verloren erst in der frühen Neuzeit ihre Bedeutung für breite Schichten (siehe LERNER 2009, S. 181).

In letzter Zeit genießen mittelalterliche eschatologische Prophezeiungen als Quelle für eschatologische und historische Mentalitäten verstärkte Aufmerksamkeit in der Forschung.[3] Die Konzentration der Forschung auf politisch-apokalyptische Funktionen von Endzeitprophezeiungen hat in der Vergangenheit jedoch dazu geführt, dass andere Funktionen, wie zum Beispiel für die Meditation über individualeschatologische Fragen, aus den Augen verloren wurden (siehe HOLDENRIED 2006, S. 169). Des Weiteren wird in der vorliegenden Literatur kritisiert, dass eschatologische Prophezeiungen aktualisiert oder aus Versatzstücken vorhandenen Materials neu geschaffen wurden, um einer bestimmten (neuen) historischen Situation gerecht zu werden. Dies heißt jedoch – angesichts des augenscheinlich manipulativen Charakters mittelalterlicher (politischer) Prophezeiungen – zu leicht zu übersehen, dass die Möglichkeit der Prophetie im Mittelalter fest im christlichen Glauben verwurzelt ist.[4]

Die Erforschung mittelalterlicher Endzeitprophezeiungen wird durch ihre teilweise sehr komplexe und bis zu mehrere Jahrhunderte umfassende Überlieferungsgeschichte verkompliziert (siehe KOLPACOFF DEANE 2009, S. 255). Die Vergleich verschiedener Versionen einer Prophezeiung bietet oftmals interessante Einblicke in die Intentionen der Bearbeiter, ange-

---

[1] Mehrere Bibelbücher haben hauptsächlich prophetischen Inhalt, wie zum Beispiel das Buch Daniel und die Offenbarung des Johannes. Laut MCGINN (1998, S. 4) definierte man im Mittelalter eine Prophezeiung als eine Vorhersage zukünftigen Geschehens, ein direkter Bezug auf die Endzeit war nicht zwingend notwendig. Jan van Boendale betrachtet zum Beispiel König David als einen der wichtigsten Propheten, weil er in den Psalmen das Kommen Christi vorhergesagt hat (siehe *Lsp.*, I, 46, V. 15-22).

[2] Die für das Mittelalter wichtigsten eschatologischen Prophezeiungen sind (auszugsweise) ins Englische übersetzt und mit Einleitungen versehen in MCGINN 1998.

[3] Lange Zeit wurden mittelalterliche eschatologische Prophezeiungen in der Forschung stiefmütterlich behandelt, und das Genre an sich hatte eine gewisse Anrüchigkeit in der Forschung (siehe LERNER 2009, S. 2*f*). Exemplarisch zu mittelalterlichen eschatologischen Prophezeiungen seien genannt: REEVES 1993, MCGINN 1998, LERNER 2009, HOLDENRIED 2006 und DEVUN 2009.

[4] Siehe SCHMIEDER (2008a, S. 46): „Doch schließen das Zurechtrücken eines Textes und der Einsatz eines Mediums nicht die grundsätzliche Überzeugung von dessen Wirkmächtigkeit auch bei denen, die es nutzen, aus – im Gegenteil, sie setzen sie voraus."

sichts der komplexen Überlieferungsgeschichte mancher Prophezeiungen erweist sich jedoch die Etablierung des Originals einer Prophezeiung und die Feststellung der Beziehungen zwischen den Adaptionen oftmals als äußerst schwierig (siehe KOLPACOFF DEANE 2009, S. 255). Im Grunde genommen muss im Fall einer volkssprachlichen Prophezeiung als erstes die Frage nach der/n zugrunde liegenden lateinischen Vorlage(n) gestellt werden.[5] Erst die Identifikation der unmittelbaren Quelle(n) ermöglicht sinnvolle interpretatorische Ansätze auf Basis eines Textvergleichs und kann somit Anhaltspunkte für die Intentionen des volkssprachlichen Autors liefern.[6] Ist es unmöglich, eine bestimmte Version der Vorlage(n) als Quelle auszuweisen, weil zum Beispiel die lateinische Überlieferung ungenügend erschlossen ist, sind derartige Interpretationsansätze unter Vorbehalt zu betrachten.

Die hohe Popularität von eschatologischen Prophezeiungen im Mittelalter führt zu der Frage nach dem Grund für ihre anhaltende Beliebtheit, obwohl sie sich nachweislich mehr als einmal als falsch erwiesen haben. Laut LERNER (2009, S. 183-197) sind vor allem drei Gründe ausschlaggebend: die allgemeine eschatologische Mentalität des Mittelalters, die Möglichkeit zur Aktualisierung der Prophezeiungen sowie die Autorisierung der meist anonymen Prophezeiungen durch die Zuschreibung an etablierte Propheten und Rückdatierung. Diese Gründe werden im Folgenden kurz näher betrachtet.

Als erster Grund für die Beliebtheit von Endzeitprophezeiungen ist die im Allgemeinen stark eschatologisch gefärbte Mentalität des christlichen Mittelalters zu nennen (siehe LERNER 2009, S. 1, S. 196*f*). Die Endzeit war ein wichtiger, vielleicht sogar *der* wichtigste Bezugspunkt des mittelalterlichen historischen Denkens. *Wie* das Ende aussehen würde, konnte man der Bibel entnehmen, jedoch nicht, *was* dem Kommen des Antichrist und dem Jüngsten Gericht vorausgehen würde, *wie viel Zeit* bis dahin verblieb, und ob kontemporäre Nöte schon *Vorzeichen* der Endzeit waren:

> Medieval Christians knew for certain that time would have a stop, for Scripture revealed that Antichrist would some day come and that afterwards the world would end in fiery judgment. [...] [I]n the face of trials and instability, it was natural for many to wonder about the nature and duration of the intervening events, and many accordingly issued predictions that attempted to link up the present to the last pages of the history book. (LERNER 2009, S. 1)

---

[5] Die meisten volkssprachlichen Prophezeiungen beruhen wahrscheinlich auf einer lateinischen Vorlage. Aber diese ist nicht immer bekannt oder kommt erst spät ans Licht. LERNER (2009, S. 3) beschreibt exemplarisch die komplizierte Forschungsgeschichte der *Auffahrtabend-Prophezeiung*. In diesem Fall war das Bestehen einer lateinischen Vorlage lange Zeit unbekannt, was zu interpretatorischen Fehlschlüssen führte.

[6] Die sich durch das Bloßlegen der Bearbeitungsstrategie bietenden interpretatorischen Möglichkeiten werden in der Forschung wiederholt betont (siehe LERNER 2009, S. 7, KOLPACOFF DEANE 2009, S. 356). Problematisch wird die interpretatorische Ausrichtung auf das Verhältnis zwischen Original und volkssprachlicher Bearbeitung in den Fällen, in denen (noch) keine direkte Vorlage ausgewiesen werden konnte, wie zum Beispiel im Fall der Merlin-Prophezeiung im siebten Buch der Fünften Partie; hier müssen andere Wege gegangen werden (siehe SLEIDERINK 2009, S. 163).

Der zweite Grund – die Möglichkeit der Aktualisierung – ergibt sich aus der sprachlichen Obskurität von Prophezeiungen, einem spezifischen Genremerkmal, das es auch Zeitgenossen erschwerte, alle Anspielungen zu verstehen (siehe LERNER 2009, S. 8). Bei der Neuschaffung von Prophezeiungen verlangte die göttliche Inspiration der Prophezeiung geradezu nach einer kryptischen Verschlüsselung der Aussage (ebd., S. 186*f*). Selbst wenn es einem modernen Interpreten gelänge, sich vollständig in den Gedankengang eines mittelalterlichen Propheten hinein zu versetzen, würden sich ihm wahrscheinlich nicht diejenigen Passagen der Prophezeiung erschließen, die von Anfang an nicht eindeutig waren (ebd., S. 16*f*).[7] Gleichzeitig eröffnen sich durch die sprachliche Obskurität viele Aktualisierungsmöglichkeiten, durch die Prophezeiungen lange relevant bleiben können. Hierbei spielen vor allem zwei Verfahren eine Rolle: erstens kann der Inhalt der Prophezeiung an sich und ohne schwerwiegende Veränderung des Wortlauts exegetisch auf andere Umstände bezogen werden, zweitens kann der Wortlaut einer Prophezeiung an neue Gegebenheiten angepasst werden, bis hin zur Neuschöpfung von Prophezeiungen (siehe KOLPACOFF DEANE 2009, S. 378, LERNER 2009, S. 187*f*, MCGINN 1998, S. 33, und siehe oben, S. 42).

Der dritte Grund für die Popularität eschatologischer Prophezeiungen ist ihre Autorisierung durch Zuschreibungen an etablierte prophetische Größen und die damit verbundene Rückdatierung. LERNER (2009, S. 184*f*) unterscheidet vier Formen der Urheberschaft mittelalterlicher Prophezeiungen. Die Gabe der ursprünglichen Empfänglichkeit für göttliche Prophezeiungen und deren Vermittlung mit der eigenen Stimme war nur heiligen Frauen wie Hildegard von Bingen vorbehalten. Diese Gabe war dementsprechend selten und nicht unangefochten. Männliche Propheten konnten zum einen auf astrologische Prognostizien zurückgreifen und zum anderen auf prophetische Exegese, wobei diese Autoren – wie Joachim von Fiore – sich meist als durch den Heiligen Geist inspirierte Interpreten des in der Bibel offenbarten göttlichen Willens bezeichneten, nicht als Propheten im biblischen Sinn. Wer weder über fundierte astrologische Kenntnisse noch über einen hervorragenden Lebenswandel und umfangreiche theologische Kenntnisse verfügte, konnte seine Prophezeiung einer anerkannten prophetischen Autorität, wie eben Hildegard von Bingen oder Joachim von Fiore, oder einem fiktiven Rezipienten, wie in der *Visio Fratris Johannis*, in den Mund legen und anonym bleiben (zu diesem als Pseudonymität bezeichneten Kennzeichen im Allgemeinen siehe auch MCGINN 1998, S. 7, zur *Visio Fratris Johannis* siehe unten, Kapitel 7.1). Mit der Pseudonymität geht das Phänomen des *vaticinium ex eventu* einher, das heißt, diese Prophezeiungen sind im Prinzip „history disguised as prophecy" (MCGINN 1998, S. 7, zu *ex eventu*-Prophezeiungen siehe ebd., LERNER 2009, S. 185*f*, sowie oben, S. 74) und die Richtigkeit des *ex eventu*-Teils

[7] Siehe LERNER (2009, S. 17): „The author of the prophecy was supposedly God, and God, as anyone who read Ezechiel, Daniel or Revelation knew, was not wont to reveal the future in the clearest terms. Since explicit prophecy could never have gained acceptance as being genuinely divine, the thirteenth-century prophet made his text designedly obscure – so much so that it was probably not even completely intelligible to himself. Nonetheless, he certainly did wish to communicate some urgent messages, and these appear to be clear enough."

trägt zur Autorität der Prophezeiung bei. Denn während Propheten, die mit ihrer eigenen Stimme sprechen, schwer vorgeben können, bereits geschehene Ereignisse vorherzusagen, können anonyme Prophezeiungen relativ einfach, zum Beispiel unter dem Vorwand, erst später entdeckt worden zu sein, zurückdatiert werden. *Ex-eventu*-Prophezeiungen entsprachen dem Verlangen mittelalterlicher Propheten, zeitgenössischen Krisen eine positive Bedeutung als letzte Prüfung vor dem unmittelbaren Ende zu geben (siehe LERNER 2009, S. 190).

Die mittelalterlichen apokalyptischen Prophezeiungen sind stark politisch gefärbt (siehe LERNER 2009, S. 190). Durch die im Mittelalter gängige Praxis der Prophezeiung *ex eventu* und die Anpassung alter Prophezeiungen an neue historische Gegebenheiten stellt sich dem modernen Leser die Frage der Glaubhaftigkeit und Authentizität der Prophezeiungen. Doch wie einleitend erwähnt, war Prophetie im Mittelalter eine seriöse Angelegenheit und entstand aus einer tiefen religiösen Überzeugung:

> As the motivations of the prophets were pious, so also were the motivations of the medieval revisers of prophecy. [...] The Cedar of Lebanon vision [...] was revised and rewritten for centuries because people found in it a bedrock of truth that was inseparable from the words themselves. [...] They [the revisers, U. W.] differed from moderns in not throwing away the whole text as trash but salvaging the words they believed because these still had for them some sort of numinous power. (LERNER 2009, S. 189)

Die frommen Absichten der Autoren mittelalterlicher Prophezeiungen sollten wegen gattungsspezifischer Techniken wie Pseudonymität, *ex eventu*-Prophezeiung, Obskurität und des Zurückgreifens auf vorhandenes Material nicht in Frage gestellt werden (siehe LERNER 2009, S. 188). Diese Techniken dienten dazu, die in den Augen ihrer Urheber dringende Botschaft auf die glaubwürdigste Art und Weise zu übermitteln.[8]

Die eschatologischen Prophezeiungen geben ein beredtes Zeugnis der Ängste und Hoffnungen der Menschen des mittelalterlichen Europas.[9] Ihr Wandel kann Einsicht in die Konstanten und Variablen des mittelalterlichen Endzeitdenkens bieten.[10] Eine feste Konstante

[8] Siehe LERNER (2009, S. 188): „The fabricators of medieval prophecy worked with no hope of petty gain or personal fame; they had urgent messages to communicate and wished only to communicate them in the best and most convincing ways possible."

[9] Siehe MCGINN (1998, S. xvii): „All scenarios of the end are intricate mixtures of terrible fear and unconquerable hope. The fear springs from a fixation on some current crisis or historical disruption that the apocalyptically minded interpret as a sign that the even *worse* events of the end time are looming on the horizon. The hope is rooted in the conviction that God will not abandon his faithful ones in the midst of their suffering, but that after the time of trial and a final judgment on their evil persecutors, believers will receive *the* ultimate reward – resurrected existence in a new heaven and earth."

[10] Siehe KOLPACOFF DEANE (2009, S. 378): „Such short prophetic texts provided the material which, shot through with the miraculous authority and urgency of divine revelation, could be fitted to the fears and hopes of a rapidly changing Europe. As such, they offer historians an impression of what different people valued as relevant, as revelatory, to their times and places. The endurance and apparent indestructibility of such prophecies also bears witness

des mittelalterlichen prophetischen Diskurses scheint der ihm zugrunde liegende Chiliasmus (oder Millenarismus, zu diesen Begriffen siehe oben, Kapitel 2.1) zu sein. Das lässt sich daran ablesen, dass die Ereignisse in hoch- und spätmittelalterlichen Prophezeiungen meist in drei Teile gegliedert sind: kontemporäre und zukünftige Prüfungen, eine Zeit des Friedens und die Manifestation des Antichrist (siehe LERNER 2009, S. 191*f*). LERNER (ebd., S. 193-195) stellt deshalb die Behauptung auf, dass die Autoren und überzeugten Leser mittelalterlicher Prophezeiungen Chiliasten in dem Sinn waren, weil sie eine göttlich initiierte bessere Zeit auf Erden erwarteten und ihnen diese Hoffnung dabei half, mit der krisengeschüttelten Realität fertig zu werden. Er nimmt mit dieser breiteren Definition dem Chiliasmus den in der Forschung anhaftenden revolutionären Beigeschmack.[11]

Bezüglich der Überlieferung mittelalterlicher Prophezeiungen sind zwei allgemeine Tendenzen zu verzeichnen.[12] Sie sind entweder singulär überliefert, das heißt als in sich abgeschlossene Einheiten ohne direkten Zusammenhang mit ihrem Umfeld, oder sie stehen mehr oder weniger im Kontext ihrer handschriftlichen Überlieferung, ob als Teil eines größeren Werkes oder als Bestandteil einer religiösen oder eschatologischen Textsammlung. Alle im mittelniederländischen Korpus enthaltenen Prophezeiungen sind in den Kontext eines größeren Werkes eingebunden, wobei unterschieden werden kann zwischen Prophezeiungen, die an unterschiedlichen Stellen als Quelle für Details der Endzeit dienen, und Prophezeiungen, die eine in sich geschlossene Einheit innerhalb des Werkes darstellen. Exemplarisch für die erste Kategorie sei der Umgang mit der *Sibylla Tiburtina* und dem *Pseudo-Methodius* in *Wraken* genannt, für die zweite Kategorie die *Prophezeiung des Bruders Johannes* im gleichen Werk.

In den folgenden Fallstudien werden zwei in den mittelniederländischen Korpus als geschlossene Einheit aufgenommene eschatologische Prophezeiungen untersucht: die *Prophezeiung des Bruders Johannes* in *Wraken* und eine in die Fünfte Partie aufgenommene joachimitische Prophezeiung. Im Mittelpunkt der Analyse stehen die Frage, wie die jeweilige Prophezeiung in den größeren Kontext des Werks eingebunden ist und auf welche Art und Weise ein Gegenwartsbezug hergestellt wird.[13] Bezüglich der apokalyptischen Tendenzen wird zwi-

---

to the equally durable medieval tension between pessimism and optimism, between human history and divine will, and between what is and what yet may be.“

[11] Grundlegend für die Betrachtung des mittelalterlichen Millenarismus als Äußerung revolutionärer Stimmungen sind COHN 1962 und TÖPFER 1964.

[12] LERNER (2009, S. 7) vermutet, dass die teilweise sehr zufällige Art der Überlieferung mittelalterlicher Prophezeiungen – oft wurden die meist kurzen Prophezeiungen auf leeren Blättern in Manuskripten aufgezeichnet, auf den Vorsatzblättern oder sogar auf losen Blättern – zu einem hohen Verlust von Textzeugen geführt hat, wobei damit gerechnet werden muss, dass noch viele Textzeugen unentdeckt sind. Stärker kontextuell eingebunden sind Prophezeiungen, die in Sammlungen eschatologischer Prophezeiungen, Chroniken oder anderen Texten aufgenommen sind. Siehe hierzu auch LERNER 2009, S. 6*f* und S. 189.

[13] Die historische Verortung von mittelalterlichen Prophezeiungen ist ein aktuelles Gebiet der mediävistischen Forschung, das durch seine Interdisziplinarität einige Fallstricke aufweist. Ich bin mir dessen bewusst, mich als Philologin auf das Terrain der mittelalterlichen Geschichtsforschung zu begeben. Sicherlich können viele Punkte in Zukunft ausgebaut werden.

schen psychologischer und zeitlicher Unmittelbarkeit der Endzeit unterschieden (siehe oben, S. 42), da nur in wenigen mittelalterlichen Texten der Zeitpunkt des Endes genau datiert wird.[14] Da in beiden Fällen eine lateinische Quelle als Vorlage für die mittelniederländische Prophezeiung ausgewiesen werden kann, wird auch auf das Verhältnis zwischen Original und volkssprachlicher Bearbeitung näher eingegangen.

7.1 Fallstudie 1: Die *Prophezeiung des Bruders Johannes* im *Boec vander Wraken*

Inhalt der *Prophezeiung des Bruders Johannes*

Im dritten Teil von *Wraken* (III, 9-10) ist eine Endzeitprophezeiung aufgenommen. Jan van Boendale behauptet, er hätte dieses – einem gewissen Bruder Johannes widerfahrene – Wunder, das heißt die Prophezeiung, einem kleinen Buch entnommen.[15] Laut *Wraken* wird Bruder Johannes in der Nacht vor Himmelfahrt 1291, dem Jahr des Falls der Kreuzfahrerstadt Akko, versunken im Gebet des Psalms *Deus, venerunt gentes* (*Wraken*, II, 9, V. 764, ‚Gott, die Heiden sind eingedrungen in dein Erbe', vgl. Ps 79:1), an den Verlust Akkos erinnert. Als er vom Schmerz übermannt Gott um Gnade für die Menschheit bittet, erscheint ihm ein namenloser Bischof, der ihm aufträgt, keine Angst zu haben. Der Fall Akkos sei Gottes gerechte Strafe für die Sünden der Kreuzfahrer und nur der Auftakt für weitere – alle Christen betreffenden – Strafen gewesen. In naher Zukunft würden die Ungläubigen die christlichen Niederlassungen im Heiligen Land und in Armenien sowie Teile von Italien verwüsten. Rom wird wegen der Verfehlungen der höchsten kirchlichen Würdenträger und der Simonie des Papstes Nikolaus III. schwer geprüft werden, Süditalien, Frankreich und Spanien werden heftigen inneren Unruhen ausgesetzt sein und Ungarn, Polen und Teile von Deutschland werden vom heidnischen König der Tataren und seinen Helfern heimgesucht werden, der von einem Fürsten mit Helfern aus Deutschland und Frankreich besiegt werden wird.

---

[14] Während sich Joachim von Fiore davor hütete, einen genauen Zeitpunkt des Endes zu nennen, waren einige seiner Nachfolger weniger vorsichtig. Arnold von Villanova büßte für seine apokalyptischen Zahlenspekulationen mit der Verteilung seiner Schrift *Tractatus de tempore adventus Antichristi* (entst. 1297) durch die Pariser Universität und Johannes von Rupescissa für seine apokalyptischen Visionen, Prophezeiungen und Endzeitberechnungen mit dem Verlust seiner Freiheit (siehe DEVUN 2009, S. 22-31).

[15] Siehe unten, Anm. 19.

Der Bischof geht besonders detailliert auf die innerkirchliche Krise ein, die er vor allem als Krise des Papsttums und der Kurie bezeichnet. Als Strafe für die mit den Sünden des Hochmuts und der Simonie behafteten kirchlichen Würdenträger wird Gott das Ansehen der Geistlichkeit derart sinken lassen, dass es niemand mehr wagen wird, sich als Geistlicher zu offenbaren. Die Geistlichen werden ihre Güter verlieren und das gemeine Volk wird gegen sie, aber auch gegen die weltlichen Herrscher, revoltieren. Auf die Frage Johannes', ob es Gottes Wille sei, dass mit der Kirche der Glauben stirbt, tröstet ihn der Bischof damit, dass die Krise nur kurze Zeit dauern wird. Dann werden französische und deutsche Truppen die allgemeine Ordnung wieder herstellen und die Kirche und den Glauben in voller Würde einsetzen. Nach einer Zeit der Blüte des Christentums, in der die Geistlichen wieder ein ehrsames Leben führen werden, wird sich der Antichrist offenbaren und eine neue Welle von Prüfungen die Christen treffen. Die Prophezeiung schließt mit einer Aufzählung der der Herrschaft des Antichrist vorhergehenden Päpste und der Warnung, dass diese Ereignisse nach dem Jahr 1300 ihren Anfang nehmen werden, sowie einer Moralisierung über die Habgier.

Die *Visio Fratris Johannis*

Die Quelle der *Prophezeiung des Bruders Johannes* ist die lateinische *Visio Fratris Johannis*.[16] Hierbei handelt es sich um eine der vielen kleineren Prophezeiungen des dreizehnten Jahrhunderts. Von dieser Prophezeiung waren einige voneinander abweichende deutsche Übersetzungen im Umlauf, die u. a. Hildegard von Bingen und Kaiser Sigismund zugeschrieben wurden. Die lateinische Vorlage wurde erst im zwanzigsten Jahrhundert in einer theologischen Sammelhandschrift der Vatikanischen Bibliothek entdeckt und inzwischen sind weitere Textzeugen aufgetaucht.[17] In einigen Redaktionen der *Visio Fratris Johannis* wird diese (fälschlich) Johannes von Parma, Generalminister der Franziskaner von 1247-1257, zugeschrieben (siehe KELLY 1994-1995, S. 27). Auf dieser Zuschreibung beruht auch die Bezeichnung dieses Textes in einigen sekundären Quellen als ‚Prophezeiung des Pseudo-Johannes von Parma'.

---

[16] Diese Prophezeiung ist in der deutschsprachigen Version als *Auffahrtabend-Prophezeiung* bekannt.

[17] Siehe KELLY 1994-1995, S. 8-12, zur handschriftlichen Überlieferung. Die erste Edition (DONCKEL 1932) wurde inzwischen durch die Edition einer langen und einer kurzen Version der *Visio Fratris Johannis* ersetzt (KELLY 1994-1995). Identifiziert wird die *Visio Fratris Johannis* meist über das Incipit *In vigilia namque ascensionis*, oder Deutsch *Am auffahrt abent*; in der Vatikanischen Handschrift (Vat. Reg. lat. 132, 14. Jh.) hat sie jedoch das Incipit *uisio seu prophecia fratris Johannis serui Jesu Christi* (siehe DONCKEL 1932, S. 361-363). Die *Visio Fratris Johannis* ist laut LERNER (2009, S. 3, Anm. 6) ein Paradebeispiel für die Schwierigkeiten des Studiums der unzähligen im Hoch- und Spätmittelalter entstandenen kurzen Prophezeiungen. Er zeigt auf, wie die unzureichende Übersicht auf die Überlieferung im Verlauf der Forschung zu dieser Prophezeiung immer wieder zu voreiligen Schlüssen geführt hat (siehe auch ebd., S. 4, Anm. 7, vgl. KELLY 1994-1995 und KOLPACOFF DEANE 2009, S. 358).

Johannes von Parma kommt nicht als Autor der *Visio Fratris Johannis* in Frage, da er vor dem als Entstehungszeitraum vermuteten Sommer 1292 verstorben ist (siehe KELLY 1994-1995, S. 26). Es ist auch weder eine Entstehung innerhalb der Franziskaner-Spiritualen noch in allgemein spirituellen Kreisen wahrscheinlich, da Bezüge auf spezifisch joachitische Theorien, wie die Einteilung der Weltgeschichte in sieben Perioden, das Dritte Zeitalter, oder die Hervorhebung der spirituellen Rolle eines spezifischen Ordens fehlen, und die zeitliche Einordnung des Millenniums vor dem Erscheinen des Antichrist in der Prophezeiung vom joachitischen Modell abweicht (ebd., S. 27). Allgemein in spirituellen Schriften wichtige Themen, wie die apostolische Armut, fehlen ebenso. Das in der *Visio Fratris Johannis* betonte Thema des Schicksals der Kirche und des gesamten Christentums ist hingegen in spirituellen Schriften meist abwesend. Somit ist auch eine Entstehung innerhalb des orthodoxen Zweiges der Franziskaner oder eines anderen religiösen Ordens unwahrscheinlich (ebd., S. 27*f*). Der Autor scheint sich außerhalb etablierter religiöser Kreise befunden zu haben: er unterlässt es nicht nur, seine Stellung innerhalb der kirchlichen Hierarchie – zum Beispiel in der Einleitung – zu spezifizieren, er verurteilt auch ohne Unterschied alle kirchlichen Einstellungen und schreibt die Erneuerung der Welt – die Einleitung des Millenniums – keiner kirchlichen, sondern einer weltlichen Instanz zu (ebd., S. 28). Viele der romspezifischen Weissagungen in der *Visio Fratris Johannis* beinhalten Anspielungen auf den zum Entstehungszeitpunkt wütenden Fraktionskampf zwischen den mächtigen Familien der Orsini und Collona, der unter anderem dazu führte, dass zwischen April 1292 und Juli 1294 kein neuer Papst gewählt wurde und die Heilige Stadt führungslos war, weil der gewählte Senat wegen des politischen Tauziehens seine Arbeit nicht aufnehmen konnte (siehe KELLY 1994-1995, S. 21-24). KELLY (ebd., S. 28) vermutet deshalb, dass Bruder Johannes als Eremit in der näheren Umgebung Roms gelebt hat und die Autorität seiner Prophezeiung seinem vorbildlichen Lebenswandel in Armut und Abgeschiedenheit verdankte.

Die *Visio Fratris Johannis* weist die meisten der eingangs für hoch- und spätmittelalterliche Prophezeiungen aufgezeigten Kennzeichen, wie Pseudonymität, Obskurität, Zurückgreifen auf vorhandenes Material und die Gliederung der Ereignisse in drei Teile auf.[18] Es handelt sich jedoch nicht um eine *ex eventu*-Prophezeiung (siehe KELLY 1994-1995, S. 20-24). Als entscheidende Gründe für die Schöpfung der Prophezeiung betrachtet KELLY den Fall der Kreuzfahrerstadt Akko und die Vakanz des Heiligen Stuhls. Die am Anfang der Prophezeiung prominent anwesende tragische Nachricht vom Fall Akkos erreichte das lateinische Europa im August 1291, gefallen war Akko schon am 18. Mai 1291 (ebd., S. 19). Den emotionalen Schock, den der Verlust der letzten wichtigen christlichen Festung im Heiligen Land ausgelöst haben muss, dokumentieren nicht zuletzt die vier eschatologischen Visionen, zu

[18] Die Beschreibung wird mehrmals durch romspezifische Passagen unterbrochen. KELLY (1994-1995, S. 18) schreibt diese „compositional confusion“ dem Umstand zu, dass der Autor vor allem mit den Zuständen in Rom beschäftigt ist. Verschiedene Motive der *Visio* sind aus den so genannten *Genus nequam*-Prophezeiungen entlehnt (ebd., S. 24-26).

denen er Anlass gab, nämlich die *Visio Fratris Johannis*, die *Tripoli-Prophezeiung*, die *Columbinus-Prophezeiung* und *De mundo in centum annis* (ebd., S. 29, vgl. LERNER 2009, S. 38-40). Der Autor der *Visio Fratris Johannis* macht besonders die anhaltende Vakanz des Heiligen Stuhls, der das politische Gleichgewicht in Europa in Gefahr brachte und in Italien und Rom zu schweren Unruhen führte, für den Fall Akkos verantwortlich (siehe KELLY 1994-1995, S. 29-31).

Die *Visio Fratris Johannis* weicht an zwei signifikanten Punkten vom traditionellen eschatologischen Handlungsablauf – Zerstörung der christlichen Welt durch die Ungläubigen, gefolgt durch eine Zeit des Friedens, in der sich die Kirche und das Christentum in einem besseren, gereinigten Zustand befinden (dem Millennium) – ab (siehe KELLY 1994-1995, S. 30). Zum einen sind die Ungläubigen nur in abgelegenen Regionen für die Verwüstungen verantwortlich, in der näheren Umgebung des Autors hingegen sind die Christen selbst für das Chaos verantwortlich, zum anderen ist die Beschreibung des Millenniums stark verkürzt. In der *Visio Fratris Johannis* ist das Hauptthema der schlechte moralische Zustand der römischen Kurie, da die von sich selbst eingenommenen und habsüchtigen römischen Kardinäle für den Zorn Gottes verantwortlich sind (ebd., S. 31).

Die mittelniederländische Bearbeitung der *Visio Fratris Johannis* im *Boec vander Wraken*

Die Entscheidung Jans van Boendale für die Aufnahme der *Visio Fratris Johannis* in *Wraken* ist ungewöhnlich, da sie ein weitaus weniger kanonischer Text ist als zum Beispiel die *Sybilla Tiburtina* oder der *Pseudo-Methodius* (siehe VAN ANROOIJ 1994a, S. 119).[19] Nach dem bisherigen Stand der Forschung handelt es sich bei der Version in *Wraken* um die erste volkssprachliche Bearbeitung der *Visio Fratris Johannis* überhaupt. KOLPACOFF DEANE (2009, S. 373*f*) führt diese mittelniederländische Bearbeitung als frühen Beweis für die Bekanntheit der *Visio Fratris Johannis* im deutschen Sprachgebiet an, in dem erst um 1386-1396 eine weitere, deutsche Version entstand, die weite Verbreitung fand – die *Auffahrtabend-Prophezeiung*.[20] Trotz dieses Pionierstatusses hat die mittelniederländische Bearbeitung bisher kaum Beachtung in der Medioniederlandistik gefunden.[21] Zuerst stellt sich die Frage, welcher Zusammenhang zwischen dem relativ romspezifischen Inhalt der *Visio Fratris Johannis* und den Zuständen in Antwerpen oder Brabant für die Aufnahme dieser Prophezeiung in *Wraken*, beinahe sechzig

[19] Es ist nicht ausgeschlossen, dass Jan van Boendale die *Visio Fratris Johannis* einer Sammlung verschiedener Prophezeiungen entnommen hat, und im selben Manuskript auch die *Sibylla Tiburtina* und der *Pseudo-Methodius* enthalten waren. Sowohl die *Visio Fratris Johannis* als auch die deutsche *Auffahrtabend-Prophezeiung* sind oft in derartigen Sammelhandschriften zu finden (zur Überlieferung der *Visio Fratris Johannis* siehe KELLY 1994-1995, S. 8-12, zur Überlieferung der *Auffahrtabend-Prophezeiung* siehe KOLPACOFF DEANE 2009, S. 367-370).

[20] Auch KELLY (1994-1995, S. 12*f*) behandelt die mittelniederländische Vision kurz als frühen Rezeptionszeugen.

[21] Siehe MAK 1958, S. 23*f*, VAN DER EERDEN 1988, S. 428, und VAN ANROOIJ 1994a, S. 119.

Jahre nach ihrer Entstehung, ausschlaggebend gewesen sein könnte. Lassen wir zunächst außer Betracht, dass wir über die lateinische Vorlage verfügen, und versuchen wir sie wie ein zeitgenössischer Leser in ihrem Kontext zu lesen.

Die *Prophezeiung des Bruders Johannes* folgt auf zwei Kapitel, in denen die Sünde der Habgier und ihre ungünstigen Auswirkungen auf das Kriegsgeschick der Römer während des ersten punischen Krieges behandelt werden.[22] Der Leser wird gewarnt: *Die ghierich was ende fel / En beleyde noyt stat wel; / Want sine ghiericheit / nu ende echt / Doet verkeren der stat recht* (*Wraken*, III, 8, V. 704-707). Vor der eigentlichen Prophezeiung steht eine Moralisierung über die große Sündhaftigkeit der Christen und die Schändung des Waffenstillstandes im Heiligen Land zwischen den Christen und den Ungläubigen seitens der Christen, die zum Fall der Kreuzfahrerstadt Akko geführt haben. In der eigentlichen Prophezeiung macht der Bischof ausschließlich die hartnäckige Sündhaftigkeit der Christen für den Fall Akkos verantwortlich, nämlich Homosexualität (*die quade stomme sonde / Diemen niet noemen en mach met monde*, *Wraken*, III, 9, V. 856*f*, als Homosexualität ausgelegt in VAN ANROOIJ 1994a, S. 141) und Wucher (*persemen en voorcoop*, *Wraken*, III, 9, V. 858). Die Verurteilung der Sünde der Habgier, besonders der Simonie der römischen Kurie, zieht sich wie ein roter Faden durch den Rest der Prophezeiung.[23] Sie bildet den thematischen Zusammenhang mit den vorhergehenden Kapiteln, in dem Sinn, dass die Habgier nicht mehr nur als Zersetzerin der weltlichen, beziehungsweise städtischen, Ordnung im Mittelpunkt steht, sondern als Zersetzerin der Kirche, der Basis der christlichen Gemeinschaft, mit weitreichenden Folgen für das gesamte Christentum. Die Simonie, das heißt der Verkauf kirchlicher Güter beziehungsweise Ämter durch habsüchtige Geistliche ist die verwerflichste Sünde, da sie gegen den christlichen Gedanken an sich verstößt: *Ia / die gheestelike goede / Die God cochte met sinen bloede / Die vercopen si om ghelt voort* (*Wraken*, III, 10, V. 1006-1008).[24]

Der Bischof warnt Bruder Johannes in der Prophezeiung, dass der Fall Akkos nur der Anfang der Strafe Gottes war, und noch viel schlimmere Zeiten bevorstehen. In welchem Stadium sich die Welt in Bezug auf die Endzeit befindet, bleibt jedoch offen.[25] Es wird detailliert beschrieben, wie die Ungläubigen in den christlichen Ländern wüten werden, bis sie

[22] Bis zu diesem Punkt werden die meisten Lehren im dritten Buch auf die eine oder andere Art und Weise in Bezug auf ihre Nützlichkeit für das Wohlergehen und Funktionieren einer Stadt thematisiert.

[23] Anspielungen auf Homosexualität werden im weiteren Verlauf geradezu vermieden. Während sich die barbarischen Ungläubigen in der *Visio Fratris Johannis* Jungen und Mädchen für ihre Unkeuschheiten reservieren (*Iuvenes aliquos et iuvenculas ad suum abusum reservabunt*, KELLY 1994-1995, S. 37), ist in *Wraken* nur von Frauen die Rede (*scone jonghe wive*, *Wraken*, III, 9, V. 826).

[24] Siehe z. B. auch *Wraken*, III, 10, V. 1012-1029, wo Papst Nikolaus III. für die weite Verbreitung der Simonie verantwortlich gemacht wird.

[25] Es wird nicht gesagt, dass diese Prüfungen Anzeichen der Endzeit sind und das Jüngste Gericht unmittelbar bevorsteht, es heißt nur: *Maer hoer / ic wille di ghewaghen / Van vreseliken daghen / Die comen selen herde saen / Ia / die nu in sijn ghegaen* (*Wraken*, III, 9, V. 805-808). In dieser Prophezeiung geht dem Antichrist noch eine unbestimmt lange Zeit des Friedens und dem Anfang des Chaos eine unbestimmte Anzahl von Päpsten voraus.

letztendlich ein *prince* (*Wraken*, III, 9, V. 946) mit Helfern aus Deutschland und Frankreich vernichtet. Auf diesen Herrscher, eine Art Endkaiser, wird nicht weiter eingegangen, der Leser erfährt noch nicht einmal, welche Nationalität er haben wird. Der Schwerpunkt liegt auf der Kritik der Kurie. Da die Handlungen eines wegen Simonie mit dem Bann belegten Papstes, Kardinals oder eines anderen hohen geistlichen Würdenträgers nichts wert sind (vgl. *Wraken*, III, 9, V. 870-886), betrifft das durch die korrupte Kurie ausgelöste Unheil alle Christen gleich. Durch den Hochmut, die Selbstsucht und die Habgier der Kurie wird das Ansehen der Geistlichen so tief sinken, dass niemand mehr geistliche Ämter übernehmen möchte, und die Geistlichen werden überall verfolgt (vgl. *Wraken*, III, 10, V. 961-1041). Durch den Verfall der Kirche gerät das gesamte Gemeinwesen derart aus den Fugen, dass sich sogar das Volk gegen die weltlichen Herren erheben und einige vertreiben wird (vgl. *Wraken*, III, 10, V. 1042-1049).[26]

Wenn Bruder Johannes die Ausführungen des Bischofs durch die Frage, ob es Gottes Wille sei, die Christen und den christlichen Glauben vollständig auszulöschen, unterbricht, fällt auf, dass sich diese Frage und die Antwort nur auf das durch die Ungläubigen zu erwartende Chaos beziehen, trotz der vorhergehenden langen antikurialen Ausführungen. Gerade diese Passagen enthalten Sprengstoff, der Anlass zur Selbstjustiz gegenüber der Geistlichkeit gegeben haben könnte, wohingegen Selbstjustiz am Anfang von *Wraken* generell verurteilt wird (vgl. *Wraken*, III, 1). Vielleicht sollte die radikale Botschaft des Bischofs dadurch abgeschwächt werden, dass die Aufmerksamkeit auf die durch die Ungläubigen zu erwartenden Verwüstungen gelenkt wird. Letztendlich richtet sich ja die Kritik des Bischofs hauptsächlich gegen die päpstliche Kurie und den Papst, nicht gegen die gesamte Geistlichkeit. Dies äußert sich zum Beispiel dadurch, dass Geistliche in den Zuhörerkreis einbezogen werden:[27]

> Vele Kerstine ende heren
> Sullen vander Roemscher Kerke keren /
> Ende ghi / gheestelec volc / mede /
> Om des hoofts quaethede /
> Dat soe groot es / sijt gewes /
> Dats al aertrike te quader es.
> Dat hof sal soe quaet wesen /
> Dat die goede liede van desen
> Uten hove selen winden. (*Wraken*, III, 10, V. 952-960)

[26] Das Motiv der gegen die weltlichen Herren gerichteten Revolte wird nicht verfolgt, im Mittelpunkt steht die Kirchenreform. Zum Motiv der Revolte gegen die Landesherren vgl. u. a. *Wraken*, II, 14, 1273-1299 (siehe VAN DER EERDEN 1988, S. 436).

[27] Die Anrede *ghi / gheestelec volc* im folgenden Zitat ist ein Zusatz des mittelniederländischen Autors.

Die *Prophezeiung des Bruders Johannes* ist demnach, wie ihre lateinische Vorlage, eine antikuriale Prophezeiung. Was machte die antikuriale Stimmung beinahe ein halbes Jahrhundert nach der Entstehung der ursprünglichen Prophezeiung und an einem anderen Ort aktuell? Ausschlaggebend könnte hier das geringe Ansehen des Papsttums im römisch-deutschen Reich seit der Verlegung des päpstlichen Hofes nach Avignon im Jahr 1309 gewesen sein (vgl. *Ploetz*, S. 520). Das so genannte Avignonesische Papsttum war aufgrund seiner engen Verbindung zum französischen Königshaus stark französisch gesinnt. Außerdem führte in den dreißiger Jahren des vierzehnten Jahrhunderts der päpstliche Approbationsanspruch bei der deutschen Königswahl zu einer zunehmend antikurialen Stimmung im römisch-deutschen Reich (ebd.). Kaiser Ludwig IV. reagierte auf den Approbationsanspruch mit dem Gesetz *Licet iuris* (1338), in dem dieser Anspruch zurückgewiesen und die kurfürstliche Mehrheitswahl festgelegt wurde.

Besonders interessant ist im Zusammenhang zwischen der Aufnahme der *Visio Fratris Johannis* in *Wraken* und dem allgemeinen antikurialen Diskurs im deutschen Raum die 1324 von dem Staatsphilosophen und Professor Marsilius von Padua für Ludwig IV. verfasste Denkschrift *Defensor pacis*. In *Defensor pacis*, einer der einflussreichsten politischen Schriften ihrer Zeit, wird unter anderem für eine in ihrer Zeit revolutionäre Form der Volkssouveränität argumentiert und dieser demokratische Ausgangspunkt auch auf die Kirchenhierarchie übertragen, das heißt der Suprematieanspruch des Papstes bekämpft und die Kirche dem Staat untergeordnet.[28] Diese Schrift inspirierte Ludwig IV. zu seiner Kaiserkrönung in Rom (1328) und zur Veranlassung der Wahl eines Gegenpapstes im selben Jahr (siehe RUPPRICH 1994, S. 378) und zog schnell größere Kreise:

> Die Zeitgenossen empfanden die Abfassung des ‚Defensor pacis' bald als ein bedeutsames Ereignis. Seine weite Verbreitung und beifällige Aufnahme bekundet der Straßburger Chronist Fritsche Closener mit den Sätzen: „In den ziten wart daz buch gemaht, daz do heißet ‚Defensor pacis'. Daz bewiset mit redelichen sprüchen der heiligen geschrift, daz ein bobest under eime keiser sol sin und daz er kein weltlich herschaft sol han. Es bewiset ouch des bobestes und der cardinal grit (Gierigkeit, Habgier, Geiz) und ire hofart und ire simonie, die sü gewonlich tribent und sich des beschonent mit falschen glosen." (RUPPRICH 1994, S. 378)

[28] Die Informationen zu dieser Schrift beruhen auf RUPPRICH 1994, S. 377*f*.

Auffälligerweise nennt Fritsche Closener im obenstehenden Zitat das *Defensor pacis* im gleichen Atemzug wie die Habgier, den Eigendünkel und die Simonie des Papstes und seiner Kardinäle – Kritikpunkte, die auch in der *Prophezeiung des Bruders Johannes* eine wichtige Rolle spielen. Natürlich soll damit nicht gesagt werden, dass Jan van Boendale das *Defensor pacis* gelesen hat, dafür gibt es bislang keine konkreten Anzeichen, aber der Diskurs, aus dem diese Schrift hervorgegangen ist und den sie selbst hervorgebracht hat, muss ihm gut bekannt gewesen sein.[29]

Vergleich der beiden Versionen

Bisher haben wir gesehen, was die *Prophezeiung des Bruders Johannes* einem zeitgenössischen Leser gesagt haben könnte. Die textimmanente Lesart kann durch die ursprüngliche Rezeption verantwortet werden, denn es ist nicht davon auszugehen, dass ein zeitgenössischer Leser die mittelniederländische Bearbeitung mit der lateinischen Quelle verglichen hätte. Wir haben jedoch in der Einleitung gesehen, dass der Vergleich der unterschiedlichen Versionen, in denen eine Prophezeiung teilweise über Jahrhunderte zirkulierte, wichtige Hinweise auf die Intention des jeweiligen Bearbeiters liefern kann.[30] Im Folgenden daher einige Überlegungen zum Vergleich der mittelniederländischen und der lateinischen Version, weil das Potential der Identifikation der *Prophezeiung des Bruders Johannes* als Bearbeitung der *Visio Fratris Johannis* (siehe VAN DER EERDEN 1988, S. 428) in der Forschung noch nicht erschöpft ist.[31]

Die *Visio Fratris Johannis* zirkulierte im Mittelalter in einer langen und einer kurzen Version (siehe oben, S. 356, bes. Anm. 17). Der von DONCKEL (1932) herausgegebene Textzeuge ist ein früher Repräsentant der vollständigsten Version (= V), die von KELLY (1994-1995, S. 9) in die folgenden fünf Teile gegliedert wurde: Vorwort, Einleitung, prophetische Vision, Schlussbetrachtung und Nachschrift. Seit DONCKELS Edition sind weitere Textzeugen aufgetaucht, die darauf schließen lassen, dass die *Visio Fratris Johannis* schon früh weiträumig in verschiedenen Versionen zirkuliert haben muss, so dass es heute so gut wie unmöglich ist, ein Stemma zu generieren (siehe KELLY 1994-1995, S. 15). Dennoch lässt sich feststellen, dass

[29] Jan van Boendale steht in diesem Konflikt auf der Seite des römisch-deutschen Kaisers, vertritt aber in Bezug auf die Stellung des Papstes eine gemäßigtere Haltung als das *Defensor pacis*, denn er plädiert für Gleichrangigkeit zwischen Kaiser und Papst, siehe u. a. *Wraken*, I, 6.

[30] So warnt KOLPACOFF DEANE (2009, S. 355): „One can make little interpretative headway without solid evidence of where, when, why (and ideally, by whom) a prophecy was altered, prompted by what motivation, and for which purpose." Auch der Kopist, Bearbeiter oder Übersetzer einer Prophezeiung ist in erster Linie ein Rezipient und seine Entscheidung, wie er mit dem vorgefundenen Text verfährt, ist von seiner Rezeption abhängig.

[31] VAN DER EERDEN (1988, u. a. S. 428, S. 435, S. 437) zieht vereinzelt die *Visio Fratris Johannis* vergleichend für seine Analyse heran, VAN ANROOIJ (1994a) lässt die *Prophezeiung des Bruders Johannes* weitgehend unkommentiert, KOLPACOFF DEANE (2009, S. 373) nennt die mittelniederländische Version nur am Rand, weil ihr Fokus auf der späteren deutschen Bearbeitung, der *Auffahrtabend-Prophezeiung*, liegt.

die mittelniederländische Version auf die vollständigste Version der *Visio Fratris Johannis* (= V) zurückgehen muss, auch wenn sie nicht alle Teile umschreibt (siehe ebd., S. 14, vgl. KOLPACOFF DEANE 2009, S. 374). Der Fokus der mittelniederländischen Prophezeiung liegt eindeutig auf der prophetischen Vision, die anderen Elemente der originalen Version werden nur gestreift (siehe KELLY 1994-1995, S. 13). Laut KELLY (1994-1995, S. 13) ist die mittelniederländische Prophezeiung eine freiere Bearbeitung als die *Auffahrtabend-Prophezeiung*. Während diese ihrer Quelle teilweise wörtlich folgt, würde es sich bei der mittelniederländischen Version um eine freie Paraphrase handeln. Sicherlich muss man Jan van Boendale aufgrund der Umsetzung in gereimte Verse einige Konzessionen machen, im Rahmen dessen übersetzt er aber die *Visio Fratris Johannis* relativ wörtlich.[32] Die Reimform der Übersetzung macht es jedoch so gut wie unmöglich, eine bestimmte Version V der *Visio Fratris Johannis* als Vorlage auszuweisen (ebd.). Dazu kommt die ohnehin komplizierte Überlieferungsgeschichte der lateinischen Prophezeiung. Trotz dieser Hindernisse liefert der folgende detaillierte Vergleich einige Hinweise auf die Intention der mittelniederländischen Bearbeitung.

Einer der auffälligsten Unterschiede zwischen beiden Versionen ist der Wechsel der Erzählperspektive. Während sowohl in der *Visio Fratris Johannis* als auch in der späteren *Auffahrtabend-Prophezeiung* Bruder Johannes in der Ichform spricht, wird in der mittelniederländischen Bearbeitung in der dritten Person auf Bruder Johannes verwiesen und sein visionäres Erlebnis nacherzählt. Der Fakt, dass auch in der mittelniederländischen Bearbeitung vereinzelt ein literarisches Ich auftritt, muss jedoch nicht zwingend als ein Eindringen Jans van Boendale in die Prophezeiung gedeutet werden (vgl. VAN ANROOIJ 1994a, S. 141), was bedeuten würde, dass sich Jan van Boendale hier als Prophet manifestiert. Viel wahrscheinlicher erscheint eine Art *slip of mind* bei der Übersetzung der in der ersten Person geschriebenen Vorlage.[33] Gewichtiger ist der Perspektivenwechsel am Ende der Prophezeiung zu werten. Während am Ende der *Visio Fratris Johannis* Bruder Johannes um die Gnade Gottes bittet, nimmt am Ende der mittelniederländischen Version Jan van Boendale selbst das Wort und baut die Bitte um Gnade zu einer Moralisierung gegen Unkeuschheit und Habgier aus.

Auffällig ist auch die abweichende Datierung der mittelniederländischen Version. Während am Anfang der *Visio Fratris Johannis* vom ‚Abend vor Himmelfahrt' die Rede ist und erst am Ende des Textes die Jahreszahl ‚1292' genannt wird, ist die mittelniederländische Version in den Eingangsversen auf den ‚Abend vor Himmelfahrt 1291' (!) datiert. Einen Hinweis darauf, dass es sich um eine Eigenfindung Jans van Boendale handeln muss, liefert das Ende der mittelniederländischen Version, wo wie in der lateinischen Vorlage die Jahreszahl ‚1292' steht. Die Darstellung entbehrt nicht einer gewissen Logik, denn es ist durchaus denkbar, dass Bruder Johannes die Nachricht vom Fall Akkos – der am 18. Mai 1291 stattgefunden hatte – in

[32] Die Reimform war zum Zeitpunkt der Entstehung von *Wraken* in der mittelniederländischen Literatur die Regel, jedenfalls in für Laien bestimmten Werken (siehe LIE 1994).

[33] Jan van Boendale muss eine lateinische Version mit dem Vorwort der Version V als Vorlage benutzt haben. Nur im Vorwort dieser Version identifiziert sich Bruder Johannes in der ersten Person (siehe KELLY 1994-1995, S. 13).

der Nacht vor Himmelfahrt 1291 – vom 30. zum 31. Mai – erhalten hat (siehe VAN ANROOIJ 1994a, S. 141). Wie realistisch diese schnelle Nachrichtenübermittlung einem zeitgenössischen Leser vorgekommen sein muss – diese Nachricht erreichte in Wirklichkeit das lateinische Europa erst im August 1291 (siehe KELLY 1994-1995, S. 19) – sei dahingestellt. Es ist nicht zu leugnen, dass die Datierung der Prophezeiung auf den Himmelfahrtsvorabend 1291 und die Zufügung einiger den Fall Akkos betreffende Verse vor dem prophetischen Teil den Zusammenhang zwischen der Vision und dem Fall Akkos verstärkt (vgl. VAN ANROOIJ 1994a, S. 141). Es ist sogar denkbar, dass Jan van Boendale durch diesen Eingriff den prophetischen Charakter der Vision unterstreichen wollte, denn bei ihm weiß Bruder Johannes etwas, das er nur durch göttliche Eingebung wissen konnte.

Ein weiteres abweichendes Element ist der Schauplatz der Prophezeiung. In der *Visio Fratris Johannis* befindet sich Bruder Johannes auf einer einsamen Insel. In der mittelniederländischen Bearbeitung hingegen ist Bruder Johannes ein in einer Klostergemeinschaft lebender Mönch, der alleine in der Klosterkirche zurückbleibt, um sich der Rezitation der Psalmen zu widmen. Laut KELLY (1994-1995, S. 13) ist der abweichende Schauplatz wahrscheinlich auf den mittelniederländischen Bearbeiter zurückzuführen, zumindest existiert diese Variante in keinem der bekannten lateinischen Textzeugen. Als Grund für diese Umarbeitung ist durchaus denkbar, dass einem kritischen Zeitgenossen ein außerhalb der kirchlichen Hierarchie stehender Einsiedler als prophetischer Gewährsmann verdächtiger erscheinen musste als ein regulärer Mönch.[34] Es ist nicht ausgeschlossen, dass es sich hier um eine Anspielung auf den im mittelniederländischen Sprachgebiet schwelenden Konflikt um Beginen und Begarden sowie die Brüder und Schwestern des Freien Geistes als antihierarchische religiöse Strömungen mit teils unorthodoxen Lehrmeinungen und antiklerikalen Ansichten handelt (vgl. oben, S. 242*ff*).

Wie schon VAN DER EERDEN (1988, S. 435) anmerkte, übertrifft der antikuriale Ton einiger Passagen der mittelniederländischen Version die *Visio Fratris Johannis*. Während in der lateinischen Version nur die Rede davon ist, dass die Gläubigen mit dem Bann belegt sein werden und die Städte mit dem Interdikt, wird in der mittelniederländischen Version ausgeführt, dass auch der Papst, seine Kardinäle und die gesamte Kurie mit dem Bann belegt sein werden. Diesem Zusatz geht eine von der Vorlage unabhängige Ausführung darüber voraus, dass die Handlungen von gebannten Geistlichen nichts wert sind.[35] Wahrscheinlich baute Jan van Boendale diese Thematik im Zusammenhang mit dem Konflikt zwischen dem Papsttum

[34] Die Strömung der so genannten Franziskaner-Spiritualen, das heißt Gruppierungen, die sich besonders dem franziskanischen Armutsideal verbunden fühlten und dadurch verstärkt ins Visier der Inquisition gerieten, vor allem die vom Hauptorden abgespalteten Gruppierungen, scheint im römisch-deutschen Reich keinen nennenswerten Einfluss ausgeübt zu haben. Dort ging der meiste diesbezügliche Einfluss von den so genannten Michaelisten (nach Michael von Cesena) aus, einer innerfranziskanischen Gruppierung, die außerdem gegen den Avignonesischen Papst gerichtet war (siehe RUPPRICH 1994, S. 379).

[35] Siehe VAN DER EERDEN (1988, S. 435): „Truly a radical point of view." Vgl. auch die Passagen im dritten Buch von *Wraken* zu Clemens VI. und zu den Flagellanten (vgl. *Wraken*, III, 14-15).

und dem römisch-deutschen Kaisertum aus (siehe VAN ANROOIJ 1994b, S. 159), denn im Konflikt mit Kaiser Ludwig IV. standen Papst Clemens VI. als wirksamste Waffen der Bann und das Interdikt zur Verfügung. Ein gebannter Kaiser musste wegen des Interdikts befürchten, dass sich die Gläubigen, insbesondere aber seine innenpolitischen Gegner, zur Befreiung ihres Gewissens von ihm abwandten.[36]

Die Kritik in der *Prophezeiung des Bruders Johannes* richtet sich – ähnlich wie in der lateinischen Version – besonders gegen das Papsttum und die päpstliche Kurie, deren Repräsentanten ausschließlich eigene Interessen verfolgen und aufgrund ihres unchristlichen Lebenswandels ihre geistliche Autorität eingebüßt haben. Im Gegensatz zu seiner Vorlage macht Jan van Boendale jedoch Papst Nikolaus III. persönlich für den sündenbehafteten Zustand der Kirche verantwortlich. Hierdurch wird die Aufmerksamkeit stärker auf den Papst als universales Kirchenoberhaupt gerichtet und von den Kardinälen und spezifisch römischen Zwisten abgelenkt. Diese Perspektivenverschiebung, die unter anderem zur Relevanz der Prophezeiung außerhalb Roms beiträgt, zeigt sich zum Beispiel in der Passage, in der dem Papst in der *Visio Fratris Johannis* nur der Wunsch, den Heiligen Stuhl erblich zu machen und Vetternwirtschaft vorgeworfen werden, während in der mittelniederländischen Version Nikolaus III. explizit als Ursprung all dieser Übel (*van discorde / van onvreden / Van symonien / van anderen dinghen / Die daer noch niet en verghinghen*, *Wraken*, III, 10, V. 903-905) bezeichnet wird. Einen derart schlechten Ruf genoss Nikolaus III. nicht nur bei Jan van Boendale. In der *Commedia* (entst. 1307-1321) verortete ihn Jans van Boendale Zeitgenosse Dante Alighieri wegen Simonie in den achten Kreis der Hölle und der spätere deutsche Bearbeiter der *Visio Fratris Johannis* maß seinen simonistischen Praktiken Wichtigkeit bei (siehe KOLPACOFF DEANE 2009, S. 368).

Weitere Anpassungen der italienisch-römischen *Visio Fratris Johannis* an die ein gutes halbes Jahrhundert später stattfindende Rezeption im Brabanter Raum wurden in den Passagen vorgenommen, die verschlüsselte Anspielungen auf die römischen Adelsgeschlechter Orsini und Colonna enthalten. Diese Passagen sind gekürzt und anstelle der im Original verwendeten Tiermetaphorik werden die Familiennamen offen genannt (vgl. *Wraken*, III, 10, V. 906-913 und *Wraken*, III, 10, V. 1108-1115). Das heißt, im Mittelpunkt des Interesses der Bearbeitung steht das in diesen recht düsteren Passagen enthaltene faktische Wissen. Deswegen erleichtert Jan van Boendale seinen Lesern das Verständnis, indem er den prophetischen Code der Vorlage auflöst.[37] Des Weiteren ist die Herkunft der Kardinäle unter dem den

[36] Auch mit dem Tod des Kaisers endete das Ringen zwischen Papst- und Kaisertum nicht, sondern die Auseinandersetzungen wurden unter dem neuen römisch-deutschen König Karl IV. weitergeführt (siehe *Ploetz*, S. 489-491).

[37] Die Anspielungen in der *Visio Fratris Johannis* auf die Geschlechter Orsini und Colonna sind aufgrund des Namensspiels in der Tiermetaphorik für jemanden wie Jan van Boendale, der sich immerhin mit den *Brabantsche Yeesten* als Geschichtsschreiber profiliert hat (siehe oben, Kapitel 1.1.2), relativ leicht zu durchschauen. Vgl. *Visio Fratris Johannis* (KELLY 1994-1995, S. 38): *Sed unus de urso* [= Orsini, U. W.] *et vacca natus qui adhuc in stercoribus suis dormit, serpentem et catulum eius immundissimum fetidum et mendosum pede suo conculcabit. Et inclinabitur columpna* [= Colonna, U. W.] *usque ad terram, nec erit sublevans, nec substentans per tempora longiora.*

Antichrist vorhergehenden Papst weniger romspezifisch. Während in der *Visio Fratris Johannis* steht: *Et faciet plures cardinales Romanos, Campanos, Ytalicos, et Transmontanos de diversis partibus* (KELLY 1994-1995, S. 39), kommen in der mittelniederländischen Version die Kardinäle aus Rom, Deutschland und dem Heiligen Land (*Van Romen ende van Aelmangen mee / Ende daer toe van over zee*, *Wraken*, III, 10, V. 1104*f*).

Das Fehlen nennenswerter politisch-nationalistischer Aktualisierungen in der *Prophezeiung des Bruders Johannes* lässt darauf schließen, dass eine politisch-nationalistische Botschaft für Jan van Boendale nicht im Vordergrund gestanden hat. Zwei Passagen, die sich zur Aktualisierung geeignet hätten, sollen im Folgenden kurz betrachtet werden. In der ersten Passage ist von einem Herrscher die Rede, der zusammen mit Herrschern aus Frankreich und Deutschland die Ungläubigen vertreiben wird.[38] In *Wraken* hat der Herrscher weiterhin keine Nationalität und aus den *Herrschern* aus Frankreich und Deutschland sind *Helfer* aus Frankreich und Deutschland geworden, das heißt, ihr Rang ist geschmälert (*Mar int leste sal een prince comen / Die hulpe sal hebben ghenomen / In Aelmaengen ende in Vrancrike*, *Wraken*, III, 10, V. 946-948). In der zweiten Passage wird vorausgesagt, dass Könige aus Frankreich und Deutschland die Ungläubigen vertreiben und die Kirche reformieren werden.[39] Obwohl dem römisch-deutschen Reich an anderer Stelle in *Wraken* eine wichtige eschatologische Rolle zukommt und das Motiv des Endkaisers Constans auftritt, fallen in der mittelniederländischen Version die siegreichen endzeitlichen *Herrscher* weg (*In dinde selen comen danne / Fransoye ende Alemanne*, *Wraken*, III, 10, V. 1068*f*).[40] Anstatt nur einen Endkaiser unbestimmter oder sogar deutscher Herkunft aufzuführen, lässt Jan van Boendale zwar beide Nationalitäten stehen, nimmt ihnen aber die Anführer. VAN DER EERDEN (1988, S. 437) bemerkt bezüglich des Verschwindens beider Herrscher, dass Jan van Boendale das Auftreten eines französischen Herrschers nicht mit der für das römisch-deutsche Reich vorgesehenen exklusiven eschatologischen Rolle vereinbaren konnte. Dies erklärt jedoch die Streichung beider Herrscher nur unzureichend.[41] In Zukunft erscheint es lohnenswert, der Frage nachzugehen, ob das endzeitliche Auftreten des gemeinen Volkes gegen die Ungläubigen und das Vollziehen der Kirchenreform durch das Volk, Handlungen, bei denen Nationalitäten (und Herrscher) keine Rolle spielen, ein Anzeichen für ein allgemeines Verlangen nach mehr Volkssouveränität seitens Jans van Boendale sein könnten.

---

[38] Vgl. *Visio Fratris Johannis* (KELLY 1994-1995, S. 38): *Sed in fine per quendam principem cum adiutorio principum Alamanie et Francie debellabuntur.*

[39] Vgl. *Visio Fratris Johannis* (KELLY 1994-1995, S. 39): *Sed in fine per Francos et Alamanos et imperatores eorum devincentur et fugabuntur, et restituetur Romana ecclesia.*

[40] Siehe besonders VAN DER EERDEN 1988 und VAN ANROOIJ 1994b zur eschatologischen Rolle des römisch-deutschen Reiches in *Wraken*.

[41] Der deutsche Bearbeiter der *Visio Fratris Johannis* hat zum Beispiel die gemeinsame militärische Aktion gegen die Ungläubigen unter deutscher und französischer Führung übernommen (siehe KOLPACOFF DEANE 2009, S. 363).

In der *Prophezeiung des Bruders Johannes* wird die – im Übrigen sehr kurze – irdische Friedenszeit durch das Volk ausgelöst, populäre Endzeitfiguren wie der Endkaiser oder der Engelpapst spielen keine Rolle.[42] Bei der Beschreibung des Millenniums liegt das Hauptaugenmerk auf dem reformierten Zustand der Kirche: die hohen Geistlichen werden sich wieder entsprechend ihres geistlichen Standes verhalten und Habgier und Hochmut machen einer demütigen Haltung Platz. Die Blütezeit der Kirche dauert bis zur Offenbarung des Antichrist an (vgl. *Wraken*, III, 10, V. 1074-1095). Bis dahin wird jedoch noch einige Zeit vergehen und laut der Moralisierung Jans van Boendale am Ende der Prophezeiung muss es vielleicht überhaupt nicht dazu kommen, wenn die Menschen ihren Lebenswandel reformieren und Gott um Gnade bitten: *Nu bidt Gode / diet al vermach / Dat Hi / mids siere groter gracien / Ons verre van allen tribulacien* (*Wraken*, III, 10, V. 1145-1147). Er scheint eine moralische Reform einzufordern, die den Anbruch der Endzeit verzögern kann, ganz als wolle er sagen, dass sich die Leser nicht an den Traum eines zukünftigen Millenniums klammern sollen. Das heißt, der Traum vom irdischen Millennium, ist bei Jan van Boendale nicht mehr der einzige Hoffnungspunkt. Die Hoffnung wird vom Millennium auf die Gegenwart verlagert. Es hat den Anschein, dass seine Botschaft weniger pessimistisch ist als sie VAN DER EERDEN umschrieben hat:

> The very apt words ‚Audite igitur sapientes vindictam et iudicium Domini: quasi de suis hostibus in nostris diebus ulciscetur' probably led the author of the Boec van der Wraken to include Brueder Jan's ‚boecsken' in his discourse on Divine vengeance. (VAN DER EERDEN 1988, S. 428)

Im Vordergrund des Interesses bei der Bearbeitung dieser Prophezeiung und von *Wraken* an sich scheint für Jan van Boendale nicht gestanden zu haben, seine Leser durch Angst vor dem Zorn Gottes zu lähmen, sondern eine Anleitung dafür zu geben, welche Schritte auf *dieser* Welt nötig sind, um mit Gott für die *jenseitige* Welt ins Reine zu kommen (vgl. Wuttke 2015); dazu passt gut, dass die auf die Prophezeiung folgenden Kapitel der Gnade Gottes gewidmet sind.

Es gibt keine Anzeichen dafür, dass Jan van Boendale einen unmittelbaren Zusammenhang zwischen den in der *Prophezeiung des Bruders Johannes* vorhergesagten Ereignissen und zeitgenössischen Ereignissen herstellt, um anzudeuten, dass das Ende nahe ist. Dies illustriert die Liste der dem Antichrist vorausgehenden Päpste sowie eine weitere Anpassung am Ende der Prophezeiung. Dort erklärt der Bischof, wann die von ihm vorhergesagten Ereignisse eintreten werden:

---

[42] Auch in der *Visio Fratris Johannis* sind gängige außerbiblische prophetische Motive, wie der Endkaiser, der Engelpapst oder die neuen Orden, in denen das irdische Millennium durch einen irdischen Agenten initiiert wird, so gut wie abwesend (siehe KELLY 1994-1995, S. 32). Wenn überhaupt, scheint der Autor der *Visio Fratris Johannis* ursprünglich an das Vermögen der Kurie zur Selbstreform appelliert zu haben, erst in einer späteren Reaktion setzte er seine Hoffnung auf einen menschlichen Agenten – einen Engelpapst (ebd., S. 33*f*).

Ende dese dinc sal ghescien al
Na datmen Gods jaer scriven sal
Dusent .iij. hondert;
Soe selen / wiens soes wondert /
Beghennen in dien jaren. (*Wraken*, III, 10, V. 1134-1138)

Durch die im Vergleich zur *Visio Fratris Johannis* unpräzisere Datierung – in *Wraken* fehlt der Hinweis auf das Stattfinden der Ereignisse zu Lebzeiten des Autors – wird die apokalyptische Brisanz der Prophezeiung deutlich geschmälert.[43] Im Vordergrund der *Prophezeiung des Bruders Johannes* steht nicht die apokalyptische Brisanz der Prophezeiung, sondern die mit ihr verbundene Warnung vor der Habgier. Anhand der Prophezeiung wird den Lesern verdeutlicht, dass sich die Habgier immer stärker unter den Christen verbreitet und ihre verwerflichste Form, die Simonie, schon zum moralischen Verfall der Kurie und des Papsttums geführt hat. Die Strafe Gottes wird schrecklich sein. Der Verlust des Heiligen Landes war erst der Anfang, bald wird Gottes Zorn die gesamte christliche Welt treffen und viel Leid über die Christen bringen.[44] Die moralische Botschaft zielt nicht nur auf die simonistischen Praktiken der hohen Geistlichkeit, sie zielt auch auf die Habgier der Bürger und der städtischen Verwaltung. Letztendlich bezieht Jan van Boendale jeden Einzelnen in seine Botschaft ein, indem er die universaleschatologische Prophezeiung mit einer individualeschatologischen Warnung abschließt: Habgier schadet nicht nur dem allgemeinen Belang, sie schadet dem Seelenheil jedes Einzelnen (vgl. *Wraken*, III, 10, V. 1152-1167).

Die Warnung vor der Habgier hat Jan van Boendale anscheinend sehr am Herzen gelegen. Auch im *Lekenspiegel* prangert er die Habgier als eine der schlimmsten Sünden an (vgl. u. a. *Lsp.*, I, 28, V. 1-12), und in *Jans Teesteye* bezeichnet er die Habgier als allgemeines Übel der Geistlichen, sowohl der Mendikanten als auch der Weltgeistlichen (vgl. KINABLE 1997, S. 95). Jan van Boendale war nicht der einzige Zeitgenosse, der wie Paulus die Habgier als schwerwiegendste christliche Sünde betrachtete (*Want die goede Paulus seyt: / Ghiericheyt is wortel alre quaetheyt*, *Wraken*, III, 10, V. 1166*f*).[45] In der *Commedia* (entst. 1307-1321) Dantes ist eines der Übel, die seine Heimatstadt Florenz zugrunde richten, die Habgier (neben Stolz und Neid, vgl. Inferno, VI). Sie wird im vierten Höllenkreis bestraft und als weitverbreitetes Laster der Geistlichkeit, der Kirchenfürsten und des Papsttums vorgeführt (vgl. Inferno, VII).

---

[43] Vgl. *Visio Fratris Johannis* (KELLY 1994-1995, S. 40): *Et hec evenient annis transactis MCCC, et tuo tempore incipient*. Die Abweichung zeigt auch kaum Ähnlichkeit mit der von KELLY (1994-1995, S. 40) verzeichneten Variante in Version C: *et tunc tempora incipient Antichristi*.

[44] Ein Hinweis darauf, dass in der *Prophezeiung des Bruders Johannes* im Mittelpunkt der Reform während des Millenniums Habgier *und* Simonie stehen, ist, dass dort beide Begriffe genannt werden (*ghiericheyt begheven / Ende symonie legghen neder*, *Wraken*, III, 10, V. 1077*f*), während in der *Visio Fratris Johannis* nur von der Reform der Geistlichkeit die Rede ist (*non sequentes munera*, KELLY 1994-1995, S. 39).

[45] Ein Verweis auf 1 Tim 6:10: ‚Denn die Wurzel aller Übel ist die Habsucht. Nicht wenige, die ihr verfielen, sind vom Glauben abgeirrt und haben sich viele Qualen bereitet.'

7.2 Fallstudie 2: Die Pseudo-Joachim-Prophezeiung in der Fünften Partie des *Spiegel Historiael*

Inhalt der Pseudo-Joachim-Prophezeiung

Das siebte Buch der Fünften Partie des *Spiegel Historiael* Lodewijks van Velthem enthält verschiedene Endzeitprophezeiungen, darunter eine kurze Prophezeiung des *abt Joachim* (*SH* V, VII, 34, V. 2408), die sich mit wenigen Worten zusammenfassen lässt.

In der *expositien van Jheremien* (*SH* V, VII, 34, V. 2409) habe Abt Joachim prophezeit, dass nach 1200 ein neuer Orden entstehen wird. Nach der Ausbreitung dieses Ordens, der einem schönen Baum gleichen wird, über die ganze Welt wird sich diese von ihm abwenden, weshalb er stagnieren und langsam eingehen wird, bis letztendlich *sijn here* (*SH* V, VII, 34, V. 2450) kommt und den Baum, das heißt den Orden, fällen wird (vgl. *SH* V, VII, 34, V. 2408-2454). Lodewijk van Velthem schreibt, dass er diese Prophezeiung auf keinen bestimmten Orden beziehen möchte, weil diese Frage auch in der ihm vorliegenden Prophezeiung offen gelassen wurde (vgl. *SH* V, VII, 34, V. 2455-2459). Abschließend betont er, dass er seiner lateinischen Quelle wörtlich gefolgt sei und alles, was er daraus entnommen habe, von Papst Eugen III. beim Konzil von Trier (1147-1148) autorisiert worden sei.

Diese kurze Prophezeiung ist eine der rätselhaftesten Prophezeiungen im siebten Buch der Fünften Partie. So ist nur schwer zu ergründen, wer der in der Prophezeiung genannte *here* ist, über den auch vorhergesagt wird: *Dat dese ordine soude te gaen, / Biden here oec, sonder waen, / Die irstewerf oec confundeerde*, *SH* V, VII, 34, V. 2452-2454. Es ist möglich, diese Zeilen zu lesen sowohl als ‚dass dieser Orden durch den Herrn untergehen wird, der ihn erst zu Schande gemacht hat', als auch als ‚dass dieser Orden durch den Herrn untergehen wird, der ihn erst vereinigt hat'.[46] Wenn man die dieser Prophezeiung vorhergehende bettelordenfeindliche Hildegard von Bingen zugeschriebene Prophezeiung zum Verständnis heranzieht, wäre zu argumentieren, dass mit dem *here* der Teufel gemeint sein könnte, von dem in der Pseudo-Hildegard-Prophezeiung berichtet wird, dass er durch vier schlechte Eigenschaften von den Bettelorden Besitz ergreifen wird (vgl. *SH* V, VII, 19, V. 1514-1519).[47]

---

[46] Der Kommentar zu dieser Passage (vgl. VANDER LINDEN [ET AL.] 1906-1938) bringt kein Licht ins Dunkel. Laut *MNW* bedeutet *confonderen* u. a. ‚jemanden zu Schande machen', oder Lodewijk van Velthem hat hier das lateinische Verb *confundo* (u. a. verbinden, vereinigen) in der Bedeutung ‚gründen' verniederländischt, zumindest ist im WNT *confondeeren* auch in der Bedeutung ‚vermengen' verzeichnet, aber erst gegen Ende des vierzehnten Jahrhunderts. Die zweite Übersetzungsmöglichkeit würde der Prophezeiung eine völlig andere Bedeutung geben, auf die an dieser Stelle nicht weiter eingegangen werden soll.

[47] Diese Prophezeiung wurde sehr stark von Gebeno von Eberbach umgeschrieben (siehe oben, S. 374*f*).

Mögliche Quellen der Pseudo-Joachim-Prophezeiung

Die Rezeption joachimitischen Gedankenguts in einem mittelniederländischen Text ist angesichts des Joachim von Fiore in der Forschung zugeschriebenen großen Einflusses auf das eschatologische Denken im Mittelalter ein äußerst interessanter Kasus (vgl. oben, S. 58).[48] Dem Interesse tut es auch keinen Abbruch, dass die *expositien van Jheremien* (*SH* V, VII, 34, V. 2409) beziehungsweise der hiermit gemeinte prophetische Jeremiaskommentar *Super Hieremiam* (auch *Interpretatio in Jeremian Prophetam* oder *Super Hieremiam Prophetam*) (siehe DE VRIES & VERWIJS 1861-1879, Bd. 1, S. lxxxiv, und ebd., Bd. 3, S. 463) wahrscheinlich nicht von Joachim von Fiore verfasst wurde, da das Werk lange Zeit einen prominenten Platz unter den Schriften Joachims von Fiore inne hatte.[49] Bisher wurde dieser Prophezeiung jedoch nur wenig Aufmerksamkeit in der Forschung zuteil.[50]

Das in der Mitte des dreizehnten Jahrhunderts in den Umlauf gelangte Jeremiaskommentar *Super Hieremiam* ist eine der ältesten pseudo-joachimitischen Schriften (siehe REEVES 1993, S. 56). Es stellt einen Wendepunkt der Rezeption von Joachims Gedankengut, insbesondere der drei *status*, dar (ebd., S. 56, vgl. oben, S. 59). Die fälschliche Annahme, Joachim von Fiore sei der Verfasser von *Super Hieremiam* basierte darauf, dass in einigen Manuskripten dem Text ein Widmungsbrief vorangeht, in dem – wahrscheinlich, um dem anonymen Werk mehr Gewicht zu verleihen – behauptet wird, es sei 1197 von Joachim für Heinrich VI. verfasst worden.[51] Im neunzehnten Jahrhundert traten Zweifel an Joachims Autorschaft auf und aufgrund der Unkenntnis der umfangreichen und komplizierten Überlieferung des *Super Hieremiam* wurde er für lange Zeit vollständig als Autor eines Jeremiaskommentars ausgeschlossen (siehe MOYNIHAN 1986, S. 119-122). Inzwischen macht die Analyse der bis dahin in der Forschung vernachlässigten handschriftlichen Überlieferung eine phasenweise Entstehung des *Super Hieremiam* wahrscheinlich, das heißt, ein aus einem kurzen Jeremiaskommentar Joachims von Fiore bestehender Kern wurde wahrscheinlich in der Mitte

---

[48] In der vorliegenden Arbeit wird zwischen Joachim von Fiore zugeschriebenen, eigentlich anonymen Werken – pseudo-joachimitische Schriften – und Werken im Sinne der Lehre Joachims, ohne das diese explizit Joachim zugeschrieben werden – joachitische Schriften – unterschieden.

[49] Das hohe Ansehen dieses Werkes setzte sich bis in die frühe Neuzeit fort und zeigt sich unter anderem in der Druckgeschichte (siehe MOYNIHAN 1986, S. 119).

[50] So übergeht HAEUSLER (1980, S. 107-113) sie in seiner Besprechung der Prophezeiungen im siebten Buch der Fünften Partie und SLEIDERINK (2009, S. 162) erwähnt nur kurz, dass Lodewijk van Velthem für seine heftige Bettelordenkritik, für die er scheinbar in der Vergangenheit schon kritisiert wurde, aus dem *Super Hieremiam* zitiert.

[51] In den frühen Drucken ist dieser Brief nicht enthalten. Siehe MOYNIHAN (1986, S. 118): „The unedited letter of dedication gives the alleged circumstances of the work's creation: a repeated request by Henry VI that Joachim explicate the scriptures to cast light on his own fate and on the fate of his descendants. The author („Joachim dictus abbas") replies by stating that he will interpret the prophet Jeremiah, since Jeremiah's work discusses the period of Israel's history which, under the pattern of concords, corresponds to the generations to come just after the year 1200."

des dreizehnten Jahrhunderts durch verschiedene Autoren aus dem Umfeld der Floriazenser und der Franziskaner ausgebaut und umgeschrieben (ebd., S. 109*f*).

Super Hieremiam ist für die mittelalterliche Rezeption joachimitischen Gedankenguts von großer Wichtigkeit, nicht zuletzt, weil die originalen Schriften Joachims nur sehr begrenzt bekannt waren.[52] Selbst für viele Anhänger Joachims scheint *Super Hieremiam* die einzige Referenz für Joachims Lehre gewesen zu sein (siehe MOYNIHAN 1986, S. 109, Anm. 4). Die Verurteilung oder der Enthusiasmus für Joachims kompliziertes Konkordanzsystem basierte oft auf nur oberflächlichem Verständnis oder mangelhaften Quellen, wie pseudo-joachimitischen Schriften (siehe REEVES 1993, S. 31*f*). *Super Hieremiam* ist eines der Werke, das in mittelalterlichen Chroniken häufig in einem Zug mit Joachims Namen genannt wird. Seine Nennung geht meist mit der in diesem Werk ausgearbeiteten Bettelordenprophezeiung einher, da diese erfüllte Prophezeiung Joachims Ansehen als Prophet ungemein gestärkt hat (ebd., S. 76).[53]

Nicht eindeutig lässt sich die Frage beantworten, ob Lodewijk van Velthem bei der Komposition der Fünften Partie tatsächlich *Super Hieremiam* oder eine andere joachimitische beziehungsweise pseudo-joachimitische Schrift vorliegen hatte, wie BESAMUSCA (2009, S. 79, S. 86) suggeriert. Lodewijk van Velthem beruft sich zwar auf eine lateinische Quelle (*Nochtan secgic u, ende doe weten, / Ende wille mi oec dies vermeten, / In orkenscape den latine*, *SH* V, VII, 34, V. 2460-2462, *Waer oec sake, dat yemans raet / Dit wilde lachteren in enigen dingen, / So wildic dat boec wel vortbringen / Daert latijn in es gestaen*, *SH* V, VII, 34, V. 2469-2472), dennoch ist *Super Hieremiam* trotz seiner relativen Bekanntheit in gebildeten Kreisen keine auf der Hand liegende Quelle.[54] Hier ist eher mit der sekundären Vermittlung über das *Speculum Historiale* zu rechnen, dessen eschatologischer Epilog Zitate aus dem Vorwort und dem ersten Kapitel des *Super Hieremiam* enthält. Vinzenz' von Beauvais Exzerpte aus dem *Super Hieremiam* in Kapitel 108 des *Speculum Historiale* zählen zu den frühesten Rezeptionszeugen dieser pseudo-joachimitischen Schrift.[55] Wie zu jener Zeit üblich, schreibt Vinzenz das Werk Joachim von Fiore zu, und Lodewijk van Velthem übernimmt diese Zuschreibung in der Fünften Partie. Bei dem die Joachim von Fiore zugeschriebenen Zitate und Zitate Hildegards von Bingen enthaltenen Kapitel 108 des eschatologischen Epilogs des *Speculum Historiale* handelt es sich wahrscheinlich um eine spätere Zufügung Vinzenz', die sich nicht wirklich harmonisch in

[52] Bis heute scheint keine moderne Edition dieses für die mittelalterliche und frühneuzeitliche Rezeption joachimitischen Gedankenguts wichtigen Werkes vorzuliegen. Die von MOYNIHAN (1986, S. 118, Anm. 26) angekündigte Edition ist noch nicht erschienen. Siehe auch oben, Kapitel 2, Anm. 59. Die Forschung behilft sich mit Drucken aus dem sechzehnten Jahrhundert (Venedig 1516 und 1525 sowie Köln 1577). Zur Überlieferungsgeschichte siehe MOYNIHAN 1986, S. 111, Anm. 6 und Anm. 7, vgl. REEVES 1993, S. 519*f*.

[53] Joachim von Fiore hatte in Konkordanz zu den ‚Zwei Zeugen' aus Offb 11:3 zwei Orden vorhergesagt (siehe oben, Kapitel 6.4.4). Diese Prophezeiung sah man mit dem Auftreten der Franziskaner und Dominikaner erfüllt.

[54] *Super Hieremiam*, beziehungsweise die Kenntnis einiger Teile, scheint um 1250 das deutsche Sprachgebiet erreicht zu haben. Der Weg der Vermittlung ins deutsche Sprachgebiet ist unsicher. REEVES (1993, S. 309) vermutet, dass Berthold von Regensburg das Werk aus Italien mitgebracht haben könnte.

[55] Laut HAEUSLER (1980, S. 80) handelt es sich bei Vinzenz' Zitaten aus *Super Hieremiam*, zusammen mit den Zitaten bei Alexander Minorita um 1249, um die frühesten Rezeptionszeugen.

ihre textliche Umgebung einfügt (siehe HAEUSLER 1980, S. 80). Lodewijk van Velthem löste das kompositorische Ungleichgewicht, in dem er die Prophezeiungen in einem dem eschatologischen Epilog vorhergehenden Buch unterbrachte, wobei er sich durch das bei Vinzenz vorgefundene Material zur Aufnahme weiteren prophetischen Materials inspirieren ließ. Wie sein Vorgänger Jacob van Maerlant benutzt er Vinzenz als kompositorische Vorlage und Hauptquelle und zieht nach eigenem Ermessen weitere Quellen hinzu. Im Fall der Einfügung der Endzeitprophezeiungen im siebten Buch weicht er sogar vom Kompositionsprinzip seiner Vorlage ab.

Nichts deutet darauf hin, dass Lodewijk van Velthem im Fall Joachims von Fiore über das *Speculum Historiale* hinausgehende Informationen oder Texte, wie das *Super Hieremiam* oder andere (pseudo-)joachimitische Schriften, zur Verfügung stehen hatte, zumindest hat er diese im *Spiegel Historiael* nicht verarbeitet. Was Lodewijk van Velthem dem *Speculum Historiale* über Joachim hätte entnehmen können, entspricht dem üblichen Wissen seiner Zeit: eine kurze Zusammenfassung des aus der Johannesoffenbarung abgeleiteten Systems der Periodisierung der Geschichte mit dem Jahr 1260 als Beginn der Endzeit und die Verurteilung der Trinitätslehre Joachims im Jahr 1215 (siehe HAEUSLER 1980, S. 79, vgl. REEVES 1993, S. 65). Vinzenz stellt Joachim im *Speculum Historiale* als einen „der Häresie verdächtigen neuartigen Exegeten, der die Gabe der Prophetie besessen habe“ (HAEUSLER 1980, S. 79) dar, das entscheidende Neuartige an der joachimitischen Geschichtstheologie – das geschichts*immanente* Zeitalter des Heiligen Geistes – lässt er unerwähnt. In den Joachim gewidmeten Passagen der Vierten Partie des *Spiegel Historiael* kommt nur die Verurteilung seiner Dreifaltigkeitslehre als Häresie zur Sprache, über die Einzelheiten der Lehre erfährt der Leser nichts (vgl. *SH* IV, VII, 21).[56] Die Umgehung der schon bei Vinzenz rudimentären Angaben zu Joachims Reputation als Endzeitpropheten und seiner komplexen Geschichtstheologie weißt darauf hin, dass Joachim für Lodewijk van Velthem in erster Linie der Prophet ist, der die Bettelorden vorhergesagt hat, seine neuartige Geschichtstheologie spielt im *Spiegel Historiael* keine Rolle.

Es ist die Frage, inwieweit Lodewijk van Velthem überhaupt Zugang zu joachimitischen oder pseudo-joachimitischen Schriften haben konnte. Ein Jahrhundert nach der Entstehung des *Spiegel Historiael* lässt sich zum Beispiel im Leuvener Kloster Sint-Maartensdaal eine Handschrift mit der kurzen Version des *Super Hieremiam* nachweisen.[57] Sint-Maartensdaal wurde je-

[56] Von dem Teil mit Lodewijks van Velthem Übersetzung der weiteren Joachim betreffenden Kapitel aus dem *Speculum Historiale* können wir nur mittels einer oberdeutschen Umschrift der Vierten Partie Kenntnis nehmen. Die oberdeutsche Umschrift scheint relativ nahe am Original zu stehen (vgl. PALMER 1982, S. 192, WUTTKE 2009). Die Angaben beruhen auf der Handschrift Berlin, Staatsbibliothek – Preußischer Kulturbesitz, ms. germ. quart. 2018, die nicht in einer modernen Edition verfügbar ist.

[57] Laut DESCHAMPS (1972, S. 141) kaufte C. Ph. Serrure 1833 eine Handschrift mit diesem Text aus dem dreizehnten Jahrhundert bei einer Versteigerung für die Burgundische Bibliothek (die Keimzelle der Königlichen Bibliothek Brüssel, wo sich diese Handschrift noch heute unter der Signatur Brüssel, Koninklijke Bibliotheek, 11956-66, befindet). Sie stammte aus der für ihre Zeit sehr guten Klosterbibliothek Sint-Maartensdaals und hat unter anderem den folgenden Inhalt: „PSEUDO-JOACHIM DE FIORE, Commentarius in Jeremiam; Pseudo-ARISTOTELES, Secre-

doch erst 1433, lange nach dem Tod Lodewijks van Velthem gestiftet.[58] Lodewijk van Velthem scheint den Zugang zu zusätzlichen schriftlichen Quellen vor allem seinen Kontakten zum Leuvener Sint-Pieterskapitell verdankt zu haben (siehe WARNAR 2009, S. 135), über dessen Bücherbesitz wenig bekannt ist. Dies alles schließt keinesfalls aus, dass Joachims Prophezeiungen in Lodewijks van Velthem Umgebung im Gespräch waren. Die Wahl seiner zusätzlichen prophetischen Quellen, wie Hieronymus' *Explanatio in Danielem Prophetam* oder die Hildegard von Bingen zugeschriebenen Prophezeiungen, bezeugt Lodewijks van Velthem intellektuelles Niveau und weist darauf hin, dass er in einem gebildeten Umfeld wirkte (siehe BESAMUSCA 2009, S. 78*f*, und WARNAR 2009, S. 135*ff*).[59]

Die Pseudo-Joachim-Prophezeiung im Kontext des *Speculum Historiale* und der Fünften Partie

Werfen wir zunächst einen Blick auf die Prophezeiung mit Zitaten aus dem *Super Hieremiam* bei Vinzenz von Beauvais (*Speculum Historiale*, Kap. 107). In stark biblisch geprägter Bildsprache ist dort zu lesen, dass Joachim nach 1200 eine Zeit der schweren Verfolgung der Kirche prophezeit habe.[60] In dieser Zeit wird eine sich durch ihre reine Lebensführung, freiwillige Armut und besondere Rechtgläubigkeit auszeichnende Gruppe von Predigern schonungslos den sündhaften Lebenswandel von Teilen des höheren Klerus und der Weltgeistlichkeit anprangern. Im dritten Zeitalter werden zwei neue Orden entstehen, die die innere Schwäche der Kirche überwinden werden.

HAEUSLER (1980, S. 80-84) stellt zum Grundtenor der Rezeption joachimitischen Gedankenguts im *Speculum Historiale* fest, dass sich Vinzenz' von Beauvais Rezeption in die zu diesem Zeitpunkt übliche Rezeption von Joachims von Fiore Gedankengut einreiht. Vinzenz zeige sich ausschließlich an der Bettelordenprophezeiung im *Super Hieremiam* interessiert, während er die darin auch enthaltene Beschreibung der komplexen Konkordanzmethode

---

tum secretorum, vertaald door Philippus Tripolitanus; PHILIPPUS AB INSULIS (de Gastellione), Liber dogmatis moralium philosophorum; Pseudo-JOACHIM DE FIORE, Expositie Merlini, Liber de oneribus prophetarum e. a.; LUCANUS, Bellum civile, Liber secundus, vs. 391-438" (ebd., S. 146).

[58] Es ist nicht auszuschließen, dass diese Handschrift aus der näheren Umgebung angekauft wurde (vgl. DELSAERDT 2001, S. 64*ff*). Sie enthält die bisher älteste bekannte kurze Version von *Super Hieremiam* (siehe MOYNIHAN 1986, S. 122).

[59] Vor allem die von Lodewijk van Velthem verwendeten lateinischen Quellen, besonders das *Speculum Historiale*, weisen darauf hin, dass er Zugang zu einer Kloster- oder Kapitellbibliothek gehabt haben muss (siehe BESAMUSCA 2009, S. 78*ff*). Lodewijks van Velthem intellektuelle Vorbilder, wie Albertus Magnus oder Hugo von St.-Viktor, entstammen der lateinischen Gelehrtentradition und im Gegensatz zu Jan van Boendale lässt er sich nur neutral über Jacob van Maerlant aus, obwohl er einige seiner Werke fortführte (siehe WARNAR 2009, S. 137*ff*).

[60] Der Tenor der joachimitischen Prophezeiung bei Vinzenz ist relativ reichsfeindlich, da zum Beispiel der Papst von der Kritik ausgenommen wird, nicht aber der Kaiser (siehe HAEUSLER 1980, S. 83).

Joachims (siehe oben, S. 59) und andere Themen, wie die Anprangerung kirchlicher Missstände oder Kritik am römisch-deutschen Kaiser, übergeht. Er führt aus, dass Vinzenz Joachim von Fiore vor allem als autoritativ für die Legitimität und die positive heilsgeschichtliche Rolle der Bettelorden heranzieht (siehe HAEUSLER 1980, S. 84).[61] Es ist davon auszugehen, dass sich Vinzenz mit der Aufnahme der auf dem *Super Hieremiam* beruhenden Prophezeiung, in der unter anderem Parallelen zwischen den neuen Orden und den Aposteln gezogen werden, angreifbar gemacht hat, denn nicht selten wurden Joachims Schriften als häretische Spekulationen abgewiesen (ebd., S. 82-84). Weil Joachims Gedankengut selbst innerhalb der Bettelorden nicht unumstritten war, hätte Vinzenz die Zitate sorgfältig als von Joachim stammend gekennzeichnet und die Rechtmäßigkeit der neuen Bewegung betont (ebd.).

In der mittelniederländischen Pseudo-Joachim-Prophezeiung bei Lodewijk van Velthem fehlen die bei Vinzenz zu findenden „schwer verständlichen Anspielungen auf biblische Ereignisse“ (HAEUSLER 1980, S. 81). Dennoch ist diese Prophezeiung nicht weniger dunkel. Beide Prophezeiungen ähneln sich nur entfernt. Im Grunde genommen ist die Bettelordenprophezeiung in der Fünften Partie ins Gegenteil verkehrt. Während im *Speculum Historiale* die zwei neuen Orden in den höchsten Tönen gelobt werden, richtet sich die Kritik in der mittelniederländischen Prophezeiung *gegen einen* neuen Orden. Jedem zeitgenössischen Leser, der auch nur ansatzweise Kenntnis von Joachims von Fiore Lehre hatte, wäre wahrscheinlich aufgefallen, dass diese Prophezeiung mit seiner Lehre kontrastiert. Im Kontext mit der Hildegard von Bingen zugeschriebenen bettelordenfeindlichen Prophezeiung im gleichen Buch (vgl. *SH*, 7, 13, V. 1062-1088) wird deutlich, dass diese Prophezeiung auf die Dominikaner zielt. Um zu verstehen, warum sich Lodewijk van Velthem, der im *Spiegel Historiael* dominikanische Geschichtsschreibung und Theologie verarbeitet und sich positiv über die Predigttätigkeit des wandernden Mendikanten IJsewijn äußert (siehe WARNAR 2009, S. 135, HAEUSLER 1980, S. 111, SCHEEPSMA 2009, vgl. oben, S. 26), hier derart negativ gegenüber den Dominikanern zeigt, ist es zunächst notwendig, ausführlicher beim Aufkommen der Bettelorden im Mittelalter und den daraus folgenden Konflikten zu verweilen.

Um 1215/1220 entstanden in Europa die Bettelorden oder Mendikanten als neue religiöse Lebensform. Die ersten Bettelorden waren die Franziskaner – auch als Minderbrüder oder Minoriten bezeichnet – und die Dominikaner oder Predigerbrüder. Trotz der zwischen den Bettelorden bestehenden Unterschiede hatten sie in den Augen ihrer Zeitgenossen viele Gemeinsamkeiten, insbesondere das Streben nach einem Leben in evangelischer Armut (siehe VAUCHEZ 2004, S. 833*f*, vgl. TRIO 2004, vgl. oben, S. 240). Zu einem Zeitpunkt, an dem viele Weltgeistlichen relativ ungebildet waren, legten vor allem die Dominikaner von Anfang an großen Wert auf Bildung zur besseren Ausübung der Predigttätigkeit und unterstützten das Studium ihrer Ordensbrüder an den Universitäten in den urbanen Zentren (siehe VAU-

[61] Siehe HAEUSLER (1980, S. 85): „Die Bejahung einer isolierten Prophezeiung impliziert keineswegs eine affirmative Haltung zu Joachims Geschichtstheologie. Vinzenz dient der Rückgriff auf den Jeremiaskommentar nur zur aktuellen Polemik: Die in ihm angelegten Konsequenzen blieben außerhalb des Gesichtskreises.“

CHEZ 2004, S. 838*f*). Franziskaner und Dominikaner isolierten sich nicht hinter Klostermauern fernab der Städte, sondern lebten zwischen denjenigen, die sie missionieren wollten – den städtischen Laien –, und sie predigten auch an unorthodoxen Orten, wie zum Beispiel öffentlichen Plätzen (ebd., S. 841*f*).[62]

Durch die Entstehung zahlreicher weiterer Bettelorden neben den schnell wachsenden Orden der Dominikaner und Franziskaner kam es, nach anfänglich wohlwollender Aufnahme, zu Konflikten mit den Weltgeistlichen um Rechte und Privilegien (siehe VAUCHEZ 2004, S. 846-849). Der Konflikt war zunächst auf die Universität von Paris beschränkt, zog aber nach der Verleihung weitreichender Privilegien zur Übernahme seelsorgerischer Tätigkeiten durch Papst Martin IV. im Jahr 1281 an die Mendikanten weite Kreise: die Mendikanten durften predigen, die Beichte abnehmen und in ihren Konventskirchen Tote bestatten (ebd., S. 849).[63] Die Weltgeistlichen, deren Bildungsgrad inzwischen gestiegen war und die sich dadurch den Mitgliedern der Bettelorden mehr und mehr gleichrangig fühlten, mussten mit ansehen, dass die Mendikanten stärkeren Zulauf und mehr Einnahmen hatten, außerdem stärkte die direkte Beziehung zwischen dem Papsttum und den Mendikanten das päpstliche Eingriffsrecht und schwächte die Eigenständigkeit der Ortskirchen, das heißt der Bischöfe (ebd., S. 850*f*, S. 856, vgl. TRIO 2004, S. 46*f*). Trotz der Aufhebung einiger kleinerer Bettelorden beim Konzil von Lyon (1274) und dem ab 1300 geltenden Verbot der Neugründung von Konventen ohne päpstliche Erlaubnis, Maßnahmen, die die allzu heftige Konkurrenz zwischen den Orden in der von wirtschaftlichen Krisen geschüttelten Zeit unterbinden sollten, brachen bis ans Ende des Mittelalters immer wieder Konflikte aus (siehe VAUCHEZ 2004, S. 851*f*, S. 858).

Während anfangs die Bettelorden den Laien Tugenden vorlebten, die bei der Weltgeistlichkeit lange Zeit fehlten, nämlich einen untadeligen Lebenswandel und genügende Gelehrsamkeit im Dienst der Predigt, wurde im Verlauf der Zeit zunehmend kritisiert, dass sie gegenüber den Reichen zu viel Nachsicht zeigen und zu sehr nach der Gunst der Mächtigen verlangen (siehe VAUCHEZ 2004, S. 859). Sie wurden der Heuchelei, der zu „eifrige[n] Dienstbeflissenheit gegenüber Frauen und Sterbenden" und der Vernachlässigung des Armutsgelöbnisses bezichtigt (ebd., S. 846, Zitat ebd.). Ab der Mitte des dreizehnten Jahrhunderts waren diese Vorwürfe sicherlich nicht unberechtigt, denn die enge Anbindung an das Papsttum und die verstärkte Ausrichtung auf Apostolat und Seelsorge innerhalb der kirchlichen Strukturen hatten zum Erschlaffen der ursprünglichen Ordensmoral, insbesondere des absoluten Armutsideals geführt (siehe VAUCHEZ 2004, S. 846). Dennoch sollte man auch die allgemein

---

[62] Siehe OECHSLIN WEIBEL 2005, S. 25-27, zur franziskanischen volkssprachlichen Predigt und den inhaltlichen Besonderheiten im Vergleich zur lateinischen Predigt.

[63] Die Durchführung des Begräbnisses durch einen Bettelorden war attraktiv, da aus Sicht von Laien die Memorialdienste der Bettelorden durch ihren strengeren Lebenswandel bessere Garantie für das Seelenheil der Verstorbenen boten, dies gilt auch für die Möglichkeit, sich im Ordensgewand eines Bettelordens begraben zu lassen. Für die Orden hingegen waren Sterbebegleitung und Bestattungsaktivitäten wegen der Testamente und Schenkungsurkunden eine gute Einnahmequelle (siehe TRIO 2004, S. 49).

positive Auswirkung der Tätigkeit der Bettelorden nicht übersehen: „Ob dieser Schwächen und Mängel soll indes nicht vergessen werden, daß die Bettelorden aufs Ganze gesehen die ihnen von der Kirche übertragende Aufgabe – die innere Missionierung der städtischen Gesellschaft in Europa – erfüllten." (ebd., S. 859). Die Kritik führte letztendlich im fünfzehnten Jahrhundert zu weitreichenderen Reformen der Bettelorden (siehe TRIO 2004, S. 49). Dieser Hintergrund erklärt den Kontrast zwischen dem Tenor der beiden Bettelordenprophezeiungen im *Speculum Historiale* und der *Fünften Partie*. Als Dominikaner ist es Vinzenz von Beauvais nicht zu verdenken, dass er mit der Aufnahme der pseudo-joachimitischen Prophezeiungen im *Speculum Historiale* im aufkeimenden Bettelordenstreit Partei für die Bettelorden ergreift.[64] Der Priester Lodewijk van Velthem hingegen scheint für die Weltgeistlichen Partei zu ergreifen, zumindest konzentriert er sich wegen der Konkurrenz zwischen Weltgeistlichen und Mendikanten um die Seelen und Geldbeutel der Laien auf die Kritikpunkte (siehe WARNAR 2009, S. 135).

Doch wie lässt sich die Abgunst auf die meist im städtischen Kontext agierenden Bettelorden bei Lodewijk van Velthem, der als Priester des Dorfes Veltem bei Leuven angestellt war, erklären (siehe oben, Kapitel 1.2.1)? Äußert er ein allgemeines Ressentiment oder muss er doch in einem städtischen Kontext verortet werden? Dass sich Lodewijk van Velthem an ein breiteres städtisches Publikum richtet und nicht nur an den Adligen Gerard von Voorne, lässt unter anderem *SH* V, VII, 13, V. 1033-1042 vermuten, wo die ‚großen Tiere' aus der Vision Daniels (Dan 7) als die das Volk unterdrückenden Reichen ausgelegt werden. Diese Passage wird wohl kaum Musik in adligen Ohren gewesen sein. Auch weiteten die Bettelorden ihre Aktivitäten zunehmend auf das Umland aus, was auch dort zu Interessenkonflikten führte (siehe TRIO 2004, S. 49). Da genaue statistische Daten über die Verbreitung der Bettelorden in Brabant fehlen, ist nicht mit Sicherheit zu sagen, ob sich Lodewijk van Velthem durch die Bettelorden existenziell bedroht gefühlt hat.[65] Auf jeden Fall schwelte der Konflikt auch in Brabant; nicht ohne Grund ist der Vorwurf der Habgier gegenüber den Bettelorden in der aus Brabant stammenden mittelniederländischen Literatur des vierzehnten Jahrhunderts ein verbreitetes Thema, wie wir im Verlauf der vorliegenden

---

[64] Vinzenz von Beauvais scheint im Bettelordenstreit, der sich in der Mitte des dreizehnten Jahrhunderts zwischen Weltgeistlichen und Mitgliedern der neuen Orden um den Zugang zum Studium und zur Lehre an der Pariser Universität entfachte, für die Bettelorden Stellung zu beziehen. Der Streit wurde 1256 im Sinne der Bettelorden entschieden (siehe REEVES 1976, S. 33*f*, vgl. HAGE 1989, S. 83).

[65] Flandern und Norditalien waren die am stärksten urbanisierten Gebiete Europas. Dort verbreiteten sich die Bettelorden am schnellsten und stärksten, da sich dort ihre pastorale Zielgruppe befand und die Chancen auf Almosen am Besten waren. Die größte Konzentration an Bettelorden hatte Flandern, gefolgt von Brabant und Henegau. In Brüssel und Antwerpen scheint es im vierzehnten Jahrhundert jeweils drei Bettelordenkonvente gegeben zu haben, im zu dieser Zeit noch weniger bedeutenden Antwerpen nur einen (siehe TRIO 2004, S. 45*f*). In Flandern war gegen Ende des dreizehnten Jahrhunderts die Anzahl Dominikanerkonvente im Vergleich zum europäischen Kontext auffällig hoch, wo meist Franziskanerkonvente in der Mehrheit waren (siehe VAUCHEZ 2004, S. 858*f*). Die flämischen Dominikaner wirkten vor allem als Beichtväter, Prediger, Gutsverwalter und geistige Führer von Hospitälern und Beginen (ebd.).

Arbeit gesehen haben. So richtet sich auch Jan van Leeuwen gegen die scheinheilige Habgier der Bettelorden (siehe oben, S. 241*f*), wie auch sein Prior Jan van Ruusbroec (vgl. TRIO 2004, S. 49). Jan van Leeuwen verurteilt aber auch die Habgier der Geistlichen im Allgemeinen (siehe oben, S. 240*f*), wie auch Jan van Boendale (siehe oben, S. 192), der seine Kritik wiederum auf die Habgier des höheren Klerus zuspitzt (siehe oben, Kapitel 7.1).[66]

Auffällig ist, dass sich Lodewijk van Velthem in seiner pseudo-joachimitischen Prophezeiung im siebten Buch der Fünften Partie gegen *einen* Orden richtet. Meist ist – wie bei Vinzenz – von *zwei* von Joachim vorhergesagten Orden die Rede. Die Schlüsselpassage steht einige Kapitel vorher in der Endkomputation (vgl. *SH*, 7, 13, V. 1062-1088). Lodewijk van Velthem sieht die Prophezeiung Hildegards von Bingen, dass durch die Dominikaner großes Leid über die Christenheit kommen würde, in dem Gerücht erfüllt, dass Kaiser Heinrich VII. von seinem dominikanischen Beichtvater vergiftet worden sei. Da er wie viele andere Zeitgenossen große Hoffnungen auf diesen römisch-deutschen König und Kaiser gesetzt hatte, sucht er nach einer sinnvollen Erklärung für dessen überraschenden frühen Tod.[67]

Die nur geringe Übereinstimmung zwischen den Zitaten aus dem *Super Hieremiam* im *Speculum Historiale* und der pseudo-joachimitischen Prophezeiung in der Fünften Partie (vgl. *SH* V, VII, 34) lässt vermuten, dass Lodewijk van Velthem die bei Vinzenz vorgefundene bettelordenfreundlichen Auszüge aus dem *Super Hieremiam* durch eine andere Prophezeiung ersetzt hat, um seiner gegenteiligen Ansicht Ausdruck zu verleihen.[68] Es hätte jedoch den Rahmen dieser Arbeit gesprengt, zu ergründen, ob er diese Prophezeiung selbst geschaffen hat.[69] Dass er seine Quellentreue betont, wäre besonders im Fall einer Eigenschöpfung dahingehend zu interpretieren, dass er sich gegen Kritik wappnen will, denn als selbsternannter Prophet begab er sich in gefährliche Gewässer (vgl. *SH* V, VII, 34, V. 2457-2482, vgl. VANDER LINDEN [ET AL.] 1906-1938, Bd. 3, S. 339, SLEIDERINK 2009, S. 162).

---

[66] Es sei angemerkt, dass Jan van Boendale sich auch kritisch zu den Bettelorden äußert. In *Jans Teesteye* kritisiert er sie dafür, dass sie so streng sind, dass sie den Laien den Weg in den Himmel versperren (vgl. *Teesteye*, 28, V. 2416-2433). Auch im *Lekenspiegel* richtet er sich gegen Bettelorden und zwar, um den Lebenswandel der Laien aufzuwerten, denn wer würde für das leibliche Wohl sorgen, wenn alle einen streng religiösen Lebenswandel annähmen (vgl. *Lsp.*, I, 25, V. 93-117)?

[67] Die Ursache war wahrscheinlich eine chronische Malariainfektion (siehe HAEUSLER 1980, S. 110, HAGE 1998, S. 151-153).

[68] Siehe HAEUSLER (1980, S. 113), der jedoch nur die bettelordenfreundlichen Passagen aus der Hildegard von Bingen zugeschriebenen Prophezeiung detaillierter bespricht: „Fortgelassen ist Vinzenz' Zitat aus dem Jeremiaskommentar; an die Stelle dieses dunklen bettelordenfreundlichen Pseudo-Vatiziniums hat er ja die schon erwähnte harte Kritik an den Mendikanten gestellt."

[69] Dies wäre zusammen mit der Merlin-Prophezeiung die zweite ‚unidentifizierbare' Prophezeiung im siebten Buch der Fünften Partie (zur Merlin-Prophezeiung siehe SLEIDERINK 2009). Damit ist nicht gesagt, dass diese Prophezeiungen tatsächlich durch Lodewijk van Velthem geschaffen wurden, es kann aber auch nicht ausgeschlossen werden. Die Endkomputation beweist, dass Lodewijk van Velthem nicht vor prophetischen Eigenschöpfungen zurückschreckte (siehe HAEUSLER 1980, S. 109).

Was bezweckte Lodewijk van Velthem mit dieser mysteriösen pseudo-joachimitischen Prophezeiung? Darüber geben die folgenden Zeilen Aufschluss:

> Ende al dat hier geseit es, twaren,
> Dat auctoriseert Eugenius
> Die paus, in ene consilie dus
> Te Triere, verstaet dit openbaer. (*SH* V, VII, 34, V. 2479-2482)

Laut Lodewijk van Velthem hat Papst Eugen III. alles zuvor Gesagte als rechtgläubig anerkannt. Da das Pontifikat Eugens III. zeitlich vor Joachims Wirken liegt, kann sich diese Behauptung nicht auf die Prophezeiung Joachims beziehen, sondern sie ist im Zusammenhang mit den vorhergehenden Prophezeiungen Hildegards von Bingen zu lesen.[70] Während der im obenstehenden Zitat genannten Trierer Synode (1147-1148) – der Unterschied zwischen Synode und Konzil ist in mittelalterlichen Quellen nicht immer deutlich – hatte Eugen III. die prophetischen Schriften Hildegards als rechtgläubig anerkannt. Dieses Ereignis hinterließ bei den Zeitgenossen und Nachfolgern einen nachhaltigen Eindruck (siehe EMBACH 2003, S. 415). Obwohl sich Eugen III. bei der Trierer Synode nicht zu Joachims, sondern zu Hildegards Prophezeiungen geäußert hat, ist es kein Zufall, dass Lodewijk van Velthem hier den Eindruck weckt, als habe Eugen III. auch die bettelordenfeindliche pseudo-joachimitische Prophezeiung *auctoriseert* (*SH* V, VII, 34, V. 2480). Die pseudo-joachimitische Prophezeiung fungiert demnach vornehmlich als zusätzliche Autorisierung der bettelordenfeindlichen Prophezeiungen Hildegards, denen sie eine gewichtige prophetische Stimme hinzufügt. Der Schwerpunkt liegt im siebten Buch der Fünften Partie auf den Prophezeiungen Hildegards, weshalb die beiden den Bettelorden gewidmeten Kapitel von insgesamt zwanzig (!) Kapiteln mit Prophezeiungen Hildegards im Folgenden kurz betrachtet werden sollen.[71]

Die im siebten Buch der Fünften Partie enthaltenen Prophezeiungen Hildegards von Bingen gehen nicht auf ursprüngliche Prophezeiungen Hildegards zurück. Zwar genoss Hildegard als „eine der wichtigsten prophetischen Autoritäten des Mittelalters“ ein hohes Ansehen, aber ähnlich wie im Fall Joachims von Fiore, hatte im Mittelalter kaum jemand direkten Zugang zu ihren authentischen Schriften (siehe EMBACH 2003, S. 457). Besonders oft wird Hildegard im Zusammenhang mit Antichrist-Spekulationen, dem Bettelordenstreit und allgemeiner Gegenwartskritik, bezüglich der Kirche, der Gesellschaft oder des Papstes genannt (ebd.). Die Rezeption ihres prophetischen Werks fand im Spätmittelalter vor allem über das *Speculum futurorum temporum, sive Pentachronon, sanctae virginis Hildegardis* (kurz *Pentachronon*) des Zisterzienserpriors Gebeno von Eberbach statt (ebd., S. 459). Diese Kompilation ist stark von Gebenos eigenen Interessen geprägt, was sich unter anderem in dem starken Gegen-

---

[70] Im Zusammenhang mit Hildegard wurde Eugen III. schon vorher, in *SH* V, VII, 14, V. 1125, erwähnt.

[71] Zu den Visionen Hildegards von Bingen bei Lodewijk van Velthem siehe DE VRIES & VERWIJS 1861-1879, Bd. 1, S. lxxxiv-lxxxix und ebd., Bd. 3, S. 462*f*, VERDAM 1881, HAEUSLER 1980, S. 110-113.

wartsbezug der Prophezeiungen, der Hildegard fern lag, äußert (ebd.). Auch die Bettelordenprophezeiung im siebten Buch der Fünften Partie (vgl. *SH* V, VII, Kapitel 19-20) ist wahrscheinlich auf das *Pentachronon*, das heißt die darin enthaltene Pseudo-Hildegard Prophezeiung *Prophetia Hildegardis contra Monachos Mendicantes* (auch bekannt unter dem Namen *Insurgent gentes*) zurückzuführen (siehe DE VRIES & VERWIJS 1861-1879, Bd. 3, S. 462, HAEUSLER 1980, S. 110, BESAMUSCA 2009, S. 86*f*, WARNAR 2009, S. 135).[72] In der mittelniederländischen Version der Prophezeiung wird vorhergesagt, dass der Teufel den Bettelorden die vier schlechten Eigenschaften Schmeichelei, Neid, Heuchelei und Lästerei eingeben wird (vgl. *SH* V, VII, 19, V. 1514-1519). Für viele Sünden versprechen sie im Austausch für Almosen die Absolution, aber wer diesen falschen Predigern Glauben schenkt, verdammt seine Seele in die Hölle (vgl. *SH* V, VII, 19, V. 1586-1590).[73] Wenn das Volk endlich ihre Falschheit erkennt, wird ihnen niemand mehr etwas geben, und sie werden Hunger leiden und beschimpft (vgl. *SH* V, VII, 20, V. 1591-1661).[74] Ein tiefer Fall wird ihren Hochmut beenden, wie bei Simon Magus (vgl. *SH* V, VII, 20, V. 1662-1668). Vor allem der Vergleich mit Simon Magus ist bezeichnend, weil die Bettelorden in polemischen Schriften ihrer Gegner oftmals als Diener des Antichrist bezeichnet werden, wie zum Beispiel bei Wilhelm von Saint-Amour (siehe WHALEN 2009, S. 184), und Simon Magus eine der Präfigurationen des Antichrist ist (siehe oben, S. 286).

Angesichts des großen Interesses Lodewijks van Velthem an den Prophezeiungen Hildegards von Bingen, verwundert die marginale Rolle Joachims von Fiore als Endzeitpropheten (vgl. SLEIDERINK 2009, S. 162).[75] Joachim war im Mittelalter nicht nur als Prophet der Bettelorden bekannt, sondern vor allem dafür, dass er den Anfang der endzeitlichen Prüfungen um 1260 vorausgesagt hätte. Diese Voraussage hat die apokalyptische Erwartungshaltung im dreizehnten Jahrhundert nachweislich befeuert.[76] Eine Erklärung bietet der Fakt,

[72] Siehe EMBACH (2003, S. 457): „Die deutschsprachige Rezeption der visionären Texte Hildegards basiert maßgeblich auf dem *Pentachronon*, ein Befund, der in gleicher Weise für die Überführung in den Druck gilt.“

[73] Laut VAUCHEZ (2004, S. 853) konzentrierten sich die Bettelorden auf die Städte, weil dort die meisten Seelen in Gefahr waren und ausreichend Geld für Almosen vorhanden war. Mit anderen Worten: die Bürger konnten ihr schlechtes Gewissen durch ihr (schlecht) verdientes Geld erleichtern.

[74] Siehe HAEUSLER (1980, S. 110): „In dieselbe Richtung zielt auch die Polemik der angeblichen Prophezeiungen, die keine der üblichen Vorwürfe ausspart: […].“ Den Bettelorden werden alle möglichen Schlechtigkeiten vorgeworfen. Unter anderem werden sie als Verschwender dargestellt, die aus Behaglichkeit die Güter der Armen verschwenden, sich bei den hohen Herren einschmeicheln und ehrbare Frauen verführen. Auch der städtische Charakter der Bettelorden wird explizit angesprochen (*huse stichters in groter stede*, *SH* V, VII, 20, V. 1660).

[75] Joachim war zu diesem Zeitpunkt als substantielle prophetische Quelle für endzeitliches Wissen anerkannt (siehe REEVES 1993, S. 47).

[76] Siehe REEVES (1993, S. 40*f*): „ He [Robert von Auxerre, writing before 1215, U. W.] reports Joachim as standing at the end of the fifth *etatula* and expecting that, in the approaching sixth, tribulations would thicken until the coming of the Antichrist and the end of the world, which would occur in two generations, i. e. sixty years. Thus already Joachim is seen as a prophet who points towards the year which most people interpreted as 1260.“ Als das Jahr 1260 ohne ein nennenswertes Ereignis verstrich, wurde dieses Datum in einigen Quellen vorverlegt (ebd., S. 59). Auch von dieser Möglichkeit macht Lodewijk van Velthem keinen Gebrauch.

dass dieser Termin zu Lodewijks van Velthem Lebzeiten ereignislos verstrichen war. Diesem Termin wird in der Fünften Partie eine Endkomputation entgegengestellt, laut der Daniel und Hildegard um 1300 den Beginn einer neuen Epoche vorhergesagt haben, und unter Heranziehung der Johannesoffenbarung wird näher bestimmt, dass die apokalyptischen Prüfungen im Jahr 1335 ihren Anfang nehmen werden (vgl. *SH* V, VII, 12-13). Die Forschung ist sich darüber einig, dass Lodewijk van Velthem diese Endkomputation relativ frei erfunden hat, weil er seine eigene Zeit als Anlauf zur Endzeit betrachtete (vgl. *SH* V, V-VI, siehe HAEUSLER 1980, S. 108*f*, KINABLE 1997, 104*f*, SLEIDERINK 2009, S. 162).

Insgesamt lässt sich feststellen, dass Lodewijk van Velthem im siebten Buch der Fünften Partie seine Stimme stärker in den eschatologischen Diskurs einbringt, als im achten Buch. Während er im achten Buch relativ treu dem orthodoxen eschatologischen Epilog des *Speculum Historiale* folgt, hat er für das siebte Buch eigenständig verschiedene autoritative Endzeitprophezeiungen mit starkem Gegenwartsbezug kompiliert.[77] Einige davon scheint er entweder seinen Intentionen entsprechend umgeschrieben oder selbst komponiert zu haben, wobei eine genauere Analyse der Prophezeiungen Daniels und Hildegards im siebten Buch noch aussteht. Obwohl Lodewijk van Velthem selbst Priester war, scheinen keine pastoralen Intentionen bei der Kompilation des siebten Buchs im Vordergrund gestanden zu haben. Auch die unter mittelalterlichen Propheten verbreitete Hoffnung auf ein irdisches Millennium scheint nicht ausschlaggebend gewesen zu sein, denn von den bei Hildegard deutlich anwesenden zukünftigen irdischen Heilszeiten (siehe HAEUSLER 1980, S. 112) und Joachims Hoffnung auf einen irdischen Sabbat nach einer kurzen Zeit der Verfolgung ist in seinem pessimistischen Weltbild nicht viel übrig. Es mutet an, als versuche er dem ihn umgebenden irdischen Chaos und Elend als Anlauf zum endzeitlichen Drama wenigstens einen transzendenten Sinn zu geben und als Historiograph alle diesbezüglichen Quellen zusammenzustellen.[78] Allein der Umfang des siebten Buchs weist auf die Wichtigkeit des prophetischen Materials für Lodewijk van Velthem hin.

---

[77] Woher Lodewijks van Velthem Material für das siebte Buch stammt, ist noch nicht vollständig geklärt. Es ist möglich, dass er über die *Explanatio in Danielem Prophetam* beziehungsweise den auf Hieronymus zurückgehenden Kommentar zu Daniel in der *Glossa ordinaria*, das *Pentachronon* Gebenos, sowie eventuell über eine einzeln überlieferte Merlin-Prophezeiung und eine einzeln überlieferte pseudo-joachimitische Prophezeiung verfügte. Es ist jedoch nicht ausgeschlossen, dass ihm dieses Material in Form einer oder verschiedener Sammelhandschrift(en) vorlag.

[78] Die durch HAEUSLER (1980, S. 112*f*) suggerierte chronologische Lesung des siebten und achten Buchs der Fünften Partie trifft den Kern nur bedingt. Die Prophezeiungen im siebten Buch sind deutlich von der linearen Endzeitbetrachtung im achten Buch getrennt.

Schlussfolgerungen

In diesem Kapitel wurden zwei Endzeitprophezeiungen im Oeuvre Jans van Boendale und Lodewijks von Velthem untersucht. In beiden Fällen handelt es sich um pseudonyme Prophezeiungen. In Jans van Boendale *Wraken* berichtet der unbekannte Mönch Bruder Johannes von einer Vision, in der ihm ein anonymer Bischof eine Endzeitprophezeiung enthüllt hat. In der Fünften Partie Lodewijks van Velthem ist die Prophezeiung Joachim von Fiore zugeschrieben. Der Vergleich mit den jeweiligen Quellen weist darauf hin, dass Lodewijk van Velthem freier mit seiner Quelle umgegangen ist, obwohl sein prophetischer Gewährsmann ein viel größeres Gewicht hatte.

In beiden Fällen ist die Aufnahme der Prophezeiung in ein volkssprachliches Werk an sich ungewöhnlich. Jans van Boendale mittelniederländische Version der *Visio Fratris Johannis* ist einer der frühesten Rezeptionszeugen der lateinischen Prophezeiung, die in einer späteren deutschen Bearbeitung als *Auffahrtabend-Prophezeiung* ein großer Erfolg werden sollte. Bei Lodewijk van Velthem ist vor allem die Art der Quelle außergewöhnlich, denn die komplexe theologische Materie aus dem *Super Hieremiam* oder anderen (pseudo-)joachimitischen Schriften fand nur selten Eingang in volkssprachliche Schriften. Vielleicht erklärt dies die Tatsache, dass die Prophezeiung stark vereinfacht oder vielmehr durch ein anderes Bild ersetzt ist. Dabei spielt es keine Rolle, ob die Vermittlung des *Super Hieremiam* indirekt über die im *Speculum Historiale* enthaltenen Zitate, den Originaltext oder eine bisher unidentifizierte joachimitische Prophezeiung erfolgt ist.

Strukturell unterscheiden sich beide Prophezeiungen stark. Die *Prophezeiung des Bruders Johannes* in *Wraken* zeigt in großen Zügen die klassische Dreiteilung mittelalterlicher *ex eventu*-Prophezeiungen in kontemporäre und zukünftige Prüfungen, eine Zeit des Friedens und die Manifestation des Antichrist. Nur bezüglich des letzten Punkts weicht die Struktur ab, da der Moment der Offenbarung des Antichrist nicht beschrieben wird, das heißt, er wird zwar angekündigt, die Ereignisse von seinem Auftreten bis zum Jüngsten Gericht machen jedoch keinen Teil der Prophezeiung aus. Bei der kurzen pseudo-joachimitischen Prophezeiung handelt es sich nicht um eine klassische Endzeitprophezeiung, weil nur das Auftreten und der Untergang eines neuen Ordens vorhergesagt werden und diese Ereignisse außerdem in der Vergangenheit liegen.

In der *Prophezeiung des Bruders Johannes* steht die Verurteilung der Sünde der Habgier, besonders der Habgier der römischen Kurie und des Papstes, zentral. Im Fall der pseudo-joachimitischen Prophezeiung kann der Leser mithilfe des größeren kontextuellen Zusammenhangs, speziell den vorhergehenden Pseudo-Hildegard-Prophezeiungen erschließen, dass in ihrem Mittelpunkt Kritik an den Dominikanern steht, denen Lodewijk van Velthem die Ermordung des deutschen Kaisers Heinrich VII. vorwirft. Gemeinsam ist beiden Prophezeiungen, dass in ihnen Kirchenkritik geübt wird. Dies heißt nicht, dass in ihnen die Kirche als Institution in Frage gestellt wird, sondern innerkirchliche Missstände angeprangert werden. Während Jan van Boendale besonders die Habgier der hohen Geistlichkeit anprangert, ist für

Lodewijk van Velthem die Habgier nur ein Kritikpunkt von vielen. Jan van Boendale kritisiert vornehmlich die Kirchenfürsten, Lodewijk van Velthem die Bettelorden. Die Kritik beider Autoren scheint indes nicht gegen Eigeninteresse gefeit. Die Prophezeiung in *Wraken* wirkt jedoch überzeugender als Sprachrohr mehr allgemeiner Interessen, da gleichzeitig konstruktiv der Idealzustand geschildert wird. Dadurch gewinnt die Prophezeiung an Aktualität, weil Widerstandsmechanismen – wie zum Beispiel allgemeiner Volkszorn – aufgezeigt werden und der Schwerpunkt auf dem Handeln jedes Einzelnen im Diesseits liegt. Jan van Boendale scheint die Hoffnung zu hegen, dass die Menschen und die Kirche sich ändern und erneuern können. Mit seiner konstruktiven Kritik kommt er in die Nähe des Phänomens des eschatologischen Diskurses als Vehikel von Reformen (siehe MCGINN 2000c, WUTTKE 2015).

Jan van Boendale präsentiert sich in *Wraken* als moralischer Lehrer der Laien (wenn auch weniger nachdrücklich als im *Lekenspiegel*). Auch Lodewijk van Velthem betrachtet es als seine Aufgabe, die Laien zu lehren:

> Nu hebbent die papen tot nu bedect,
> Ende hebbent den leken niet ontect,
> Om dinge die daer in staen,
> Die ic vord wil bringen saen.
> Wat helpt, datment verholen doet
> Die dinge, die emmer gescien moet.
> Al borgic mede dese prophesien,
> So dat ic nemmermeer ant lien
> Ne wilde comen, nochtan om dien,
> Die dinc, die ember moet gescien
> En soude daerom niet achter bliven.
> Om dit, so willic coenlijc scriven,
> Ende leken lieden doen verstaen
> Gelijc die prophecien gaen. (*SH* V, VII, V. 1201-1214)

Im Mittelpunkt seines Interesses steht die Enthüllung der bisher von den höheren Geistlichen vor den Laien geheim gehaltenen unvermeidlichen zukünftigen Ereignisse, das heißt die Prophezeiungen an sich, weniger die Bewerkstelligung moralischer Umkehr wie bei Jan van Boendale in *Wraken* (vgl. WUTTKE 2011, S. 28-31). Obwohl Lodewijk van Velthem laut dieser Passage davon überzeugt zu sein scheint, dass seine Botschaft auf offene Ohren stoßen wird, ist es durchaus fraglich, ob sein theologisch ungeschultes Publikum in der Lage gewesen ist, seinen Ausführungen zu folgen und sie gebührend wertzuschätzen.[79] Es ist schwierig,

[79] In der Forschung überwiegt die Ansicht, dass nur die geistliche Elite über genügend Wissen für tiefergehende eschatologische Spekulationen verfügte (siehe MÖHRING 2000, S. 27, vgl. HOLDENRIED 2006, S. xxiv). Zweifel am positiven Empfang der beiden theologischen letzten Bücher der Fünften Partie äußert auch VAN ENGEN 2009, S. 44. Er versucht die Stoffauswahl, nicht ganz überzeugend, dadurch zu erklären, dass Lodewijk van Velthem sich mit diesem Werk bei Gerard van Voorne um eine Präbende bewerben wollte (siehe oben, Kapitel 1.2).

anhand der Überlieferungslage der ‚Fünften Partie' Aussagen darüber zu treffen, ob sie bei Laien den Nerv der Zeit getroffen hat (zur Überlieferung der Fünften Partie siehe oben, Kapitel 1.2).

Jan van Boendale und Lodewijk van Velthem nutzen den prophetisch-eschatologischen Modus, um über kontemporäre Missstände zu reflektieren. In beiden Fällen sind die Prophezeiungen Vehikel für Zeitkritik. Der Gegenwartsbezug der Prophezeiungen impliziert jedoch nicht, dass die Prophezeiungen stark apokalyptisch gefärbt sind. Der von MCGINN getroffene Unterschied zwischen psychologischer und zeitlicher Unmittelbarkeit des Endes lässt sich – unter Einbeziehung des Werkkontexts – anhand dieser beiden Fallstudien gut illustrieren. Während es sich bei Jan van Boendale um psychologische Unmittelbarkeit handelt, die die Menschen zum Überdenken ihres Lebenswandels anregen soll, ist das Geschichtsbild Lodewijks van Velthem pessimistischer und vor allem apokalyptischer.[80] Er datiert den Anfang der Endzeit in seiner Endkomputation in die unmittelbare Zukunft und deutet die zeitgenössischen Krisen als Anzeichen des nahenden Weltendes.

Eine mögliche Erklärung für diesen Unterschied bieten die verschiedenen Intentionen hinter *Wraken* und der Fünften Partie. Das Anliegen von *Wraken* ist paränetischer Art; Jan van Boendale appelliert wiederholt an die moralische Einsicht seiner Leser im Hinblick auf ihr Seelenheil. In der Fünften Partie steht als Teil einer Universalchronik die Sinngebung der Geschichte im Vordergrund, die im Fall der Fünften Partie die jüngste Vergangenheit beziehungsweise die unmittelbare Zukunft ist. Geschichte hat demnach in beiden Werken einen anderen Stellenwert. Bei Jan van Boendale steht die Geschichte im Zeichen des Zorns Gottes und des Seelenheils der Leser. In der Fünften Partie wird der Zusammenhang zwischen der säkularen Geschichte und Gottes Heilsplan erkundet. Dabei zeigt sich Lodewijk van Velthem – anders als Vinzenz von Beauvais im *Speculum Historiale* – im Bann apokalyptischer Erwartungen, die er mit den Krisen seiner Zeit verbindet.

[80] Auch HAGE (1998, S. 160) argumentiert, dass aus den letzten beiden Büchern der Fünften Partie eine deutliche apokalyptische Mentalität hervorgeht: Lodewijk van Velthem sei davon überzeugt gewesen, dass sich die Welt mitten in der Endzeit, unmittelbar vor der Geburt des Antichrist, befindet. VAN OOSTROM (2013, S. 60) bezeichnet Lodewijk van Velthem sogar leicht überspitzt als „ietwat depressieve dorpspastoor".

Schlusswort

Im Mittelpunkt der vorliegenden Arbeit steht die Analyse der eschatologischen Vorstellungen in einem Korpus mittelniederländischer Texte aus dem vierzehnten Jahrhundert. Der Korpus besteht aus dem *Sidrac* (anonym, vielleicht Jan van Boendale), Werken Jans van Boendale (*Lekenspiegel*, *Jans Teesteye* und *Boec vander Wraken*), der Fünften Partie des *Spiegel Historiael* von Lodewijk van Velthem sowie den Traktaten Jans van Leeuwen.

Der gewählte Analyseansatz der vergleichenden Betrachtung der eschatologischen Vorstellungen hat sich als fruchtbar erwiesen. Besonders die grundlegende Entscheidung, das gesamte Spektrum eschatologischer Vorstellungen innerhalb eines abgegrenzten Korpus auszuarbeiten, wobei zwischen individual- und universaleschatologischen Vorstellungen sowie apokalyptischen Tendenzen unterschieden wurde, hat dazu beigetragen, grundsätzliche Einsichten in die eschatologischen Traditionen und Themen im mittelniederländischen Sprachgebiet im späten Mittelalter zu gewinnen. Es war möglich, Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen den einzelnen Texten und den eschatologischen Vorstellungen ihrer Autoren aufzuzeigen und diese im mittelalterlichen eschatologischen Diskurs, sowohl der *Latinitas* als auch der umliegenden Volkssprachen – wenn auch in geringerem Umfang –, zu verorten. Erst die Gewichtung aller Eschata im untersuchten Korpus zeigt, dass auch bei Lodewijk van Velthem und Jan van Boendale, deren universaleschatologische Vorstellungen bisher im Scheinwerferlicht der Forschung gestanden haben, die Individualeschatologie eine sehr wichtige Rolle spielt. Der Vergleich mit dem Oeuvre Jans van Leeuwen weist wiederum darauf hin, dass – bei allen Detailunterschieden – im untersuchten Korpus die Eschatologie vornehmlich im Dienst moralisch-ethischer Richtlinien für das Leben im Diesseits steht. Es konnte aufgezeigt werden, dass sowohl volkstümliche Vorstellungen aufgegriffen werden, als auch theologische Fragestellungen unter Beachtung des Wissenshorizonts des vornehmlich aus Laien

bestehenden Publikums thematisiert werden.[1] Im Folgenden werden einige aus der Analyse des mittelniederländischen Korpus hervorgehende Tendenzen und Besonderheiten diskutiert und Ansätze für weiterführende Forschung aufgezeigt.

Innerhalb des Korpus ähneln sich die individualeschatologischen Vorstellungen stärker als die universaleschatologischen Vorstellungen. Sie scheinen weniger regionalspezifisch und über größere Zeiträume gültig zu sein. Die größeren Übereinkünfte bei der Behandlung der individuellen Eschata im mittelniederländischen Korpus sind unter anderem darauf zurückzuführen, dass die Johannesoffenbarung und andere Bücher der Bibel einen wichtigen Referenzkader für die Individualeschatologie bilden (vgl. REDZICH 2010, bes. S. 1*f*, S. 101-148). Dazu kommt, dass die individualeschatologischen Vorstellungen im mittelniederländischen Korpus stark in der Tradition des Augustinus und Gregors des Großen stehen und dem *Elucidarium* eine wichtige Rolle für die popularisierende Vermittlung der elementaren Glaubenswahrheiten zukommt.

Kennzeichnend für den intellektuellen Anspruch der Vermittlung individualeschatologischen Wissens im mittelniederländischen Korpus ist der hohe Grad diskursiver Argumentation, der gegenüber narrativen Elementen wie Jenseitsvisionen überwiegt. Auch innerhalb des Korpus stellte sich ein beachtenswerter Unterschied im Umgang mit Jenseitsvisionen heraus. Illustrativ ist die unterschiedliche Bearbeitungsstrategie bezüglich der *Visio Tnugdali* bei Lodewijk van Velthem und Jan van Boendale.[2] Lodewijk van Velthem betrachtet Jenseitsvisionen wie die *Visio Tnugdali* noch als autoritativ, wie seine integrale Übersetzung dieser Vision in der Vierten Partie zeigt. Es ist jedoch nicht ausgeschlossen, dass vor allem ihre narrative Form diese Vision für ihn attraktiv machte. Für Jan van Boendale und in stärkerem Maß Jan van Leeuwen sind Jenseitsvisionen weder die bevorzugte Informationsquelle noch das favorisierte Vermittlungsmedium. Bei beiden Autoren dienen sie fast ausschließlich zur Illustration der Höllenstrafen, das heißt die Jenseitsvisionen werden nicht vollständig als Informationsquelle verworfen, die gebotenen Informationen werden aber anders aufbereitet und nur gezielt herangezogen. Die Geografie des Jenseits – ein recht zentraler Punkt vieler Jenseitsvisionen – wird in allen Texten des Korpus nur gestreift. Sie tritt gegenüber der viel wichtigeren Frage, wie sich jeder einzelne Gläubige angesichts der Alternativen – Himmel oder Hölle – zu verhalten hat, in den Hintergrund.

Im Bereich der Individualeschatologie ist eine chronologische Verschiebung zu einer verstärkten Betrachtung des Todes als Moment der Angst und als entscheidenden eschatologischen Wendepunkt wahrnehmbar. In den meisten Texten des Korpus liegt der Schwerpunkt weniger auf dem Zeitpunkt des Jüngsten Gerichts, als auf dem Aufzeigen von Strate-

[1] Diesbezüglich bilden auch die primär an seine Groenendaaler Mitbrüder gerichteten Traktate Jans van Leeuwen keine Ausnahme, denn, wie DESPLENTER (2010, S. 14) argumentiert, sollte dieses Wissen wiederum ihrer Tätigkeit für Laien dienen.

[2] Die Bearbeitungsstrategien beider Autoren sind nicht wie bei ENDEPOLS & VERDEYEN (1914-1917, Bd. 1, S. 44*f*) unter einem Nenner zu betrachten.

gien zur Sicherung des Seelenheils und der Schilderung der zu erwartenden Belohnung oder Strafe. Letzterer Aspekt steht vor allem bei Jan van Leeuwen im Mittelpunkt, dessen Traktate auch die jüngsten Werke des Korpus sind. In der Mehrheit der Texte wird keine erschöpfende Behandlung aller eschatologischen Wissensbereiche angestrebt, sondern werden bestimmte Themengebiete funktional zur Unterstützung der moralischen Botschaft eingesetzt, wie sich anhand der Behandlung des Fegefeuers im Korpus aufzeigen lässt.

Obwohl das Fegefeuer im vierzehnten Jahrhundert ein fester Bestandteil der Geografie des Jenseits ist, ist ihm in den Texten des Korpus überraschend wenig Raum gewidmet. Es besteht ein deutlicher Unterschied zwischen den enzyklopädischen Werken, wie dem *Sidrac* und dem *Lekenspiegel*, in denen dem Fegefeuer die meiste Aufmerksamkeit entgegengebracht wird, und den moralisierenden Texten, in denen es meist übergangen wird. Bei Jan van Leeuwen, der dem Fegefeuer meist nicht viel mehr als eine Randbemerkung widmet, lesen wir, was auch der Grundgedanke der anderen untersuchten Werke zu sein scheint: *omme die sake dat wy soe onverlicht sijn van boven, soe moeten wy woorde ende leeringhe hebben van beneden, hoe dat wy de helle selen vlien ende dat eeweghe leven scauwen ende sien* (*Tienderhande*, *f.* 103vb). Kurz zusammengefasst: Weil wir Menschen auf der Erde nur wenig erleuchtet sind, müssen wir gelehrt werden, wie wir der Hölle entgehen und das ewige Leben erlangen können. Das heißt, es geht Jan van Leeuwen um die eschatologischen Endstationen, um Himmel oder Hölle, und die Wege (die Lehren), die dorthin führen.[3]

Auch im Bereich der Universaleschatologie gehen die Autoren selektiv mit dem eschatologischen Wissen um. Obwohl sich zum Beispiel das Motiv des am Ende der Zeiten als Individuum auftretenden Antichrist in volkssprachlichen Texten für Laien großer Beliebtheit erfreut zu haben scheint (siehe EMMERSON 1981, S. 146-203, vgl. EHRICH 2010, S. 63-115), ist es nur in der Fünften Partie prominent anwesend. In den anderen Texten des Korpus bricht die Beschreibung der Endzeit vor seinem Auftreten ab (*Boec vander Wraken*), nehmen endzeitliche Kampfhandlungen mit Ungläubigen oder Juden einen größeren Raum ein als die Zeit seiner Herrschaft (*Sidrac*, *Lekenspiegel*) oder wird nur selten Bezug auf die Antichristlegende genommen und dann die kollektiv-symbolische Auslegung bevorzugt (Jan van Leeuwen).[4] Neben dem Kontrast der zugrunde liegenden Auslegungstraditionen zwischen Jan van Boen-

---

[3] Ähnlich schon UBBINK (1978, S. 231) zu einer anderen Passage im Oeuvre Jans van Leeuwen: „In het derde hoofdstuk [des Traktats *Eckaerts leere*, U. W.] komt aan de orde, hoe men ‚den ghemeynen volke' moet onderrichten, welke uiteenzetting blijkbaar is ingegeven door het negatieve voorbeeld van Eckhart. Dat de leringen van Eckhart niet op ieders maat gesneden zijn, blijkt uit het feit dat Jan van Leeuwen in zijn educatieve programma wel erg ver komt te staan van de belangeloze liefde tot god zonder waarom die men van Eckhart kent. Hij schuwt niet het gebruik van de uiterlijke beelden van hemel en hel, de beloning respectievelijk dreiging waarvan hij graag het gewone volk wil voorhouden om zijn onderricht kracht bij te zetten."

[4] Auch in den volkssprachlichen Predigten Bertholds von Regensburg spielt der Antichrist keine besondere Rolle (siehe OECHSLIN WEIBEL 2005, S. 76-79). Hierbei handelt es sich um nur eine der vielen Parallelen zwischen der Behandlung der Eschata bei Jan van Leeuwen und Berthold von Regensburg.

dale und Lodewijk van Velthem einerseits und Jan van Leeuwen andererseits ist der unterschiedliche Umgang mit der Antichristlegende bei den beiden erstgenannten Autoren besonders auffällig.

Lodewijk van Velthem behandelt die Antichristlegende ausführlich im achten Buch der Fünften Partie. Dieser Teil weist kaum Kürzungen im Vergleich zur Vorlage, dem eschatologischen Epilog des *Speculum Historiale*, auf. Die theologischen Ausführungen zum Jüngsten Gericht und zu Himmel und Hölle sind hingegen teilweise stark gekürzt. Es hat den Anschein, als ob Lodewijk van Velthem den narrativ-unterhaltsamen Aspekt der Antichristlegende, der ausschlaggebend für ihre Beliebtheit im Allgemeinen war (vgl. EMMERSON 1981, S. 74-107), zu schätzen wusste. Dennoch war die Antichristlegende nicht das entscheidende Kriterium für die Auswahl der Prophezeiungen im siebten Buch der Fünften Partie, sondern ob diese etwas über den Platz der zeitgenössischen Krisen im Heilsplan aussagen. Der Antichrist selbst spielt im siebten Buch nur eine nebensächliche Rolle. Jan van Boendale hingegen lässt die narrativen Möglichkeiten der mittelalterlichen Antichristlegende weitgehend ungenutzt. Er übergeht sie zwar nicht vollständig, die Vorzeichen des Antichrist und damit der Endzeit haben ihn jedoch stärker beschäftigt.

Es kann konstatiert werden, dass der Unterschied zwischen psychologischer und zeitlicher Unmittelbarkeit des erwarteten Weltendes (siehe MCGINN 1998, S. xvii*f*, siehe oben, S. 42) ein sinnvolles Instrument zur Einordnung eschatologischer Mentalitäten darstellt. Im mittelniederländischen Korpus werden zwar verschiedene Krisensymptome als Vorzeichen der Endzeit betrachtet, aber nur selten kann von einer genuinen apokalyptischen Mentalität die Rede sein. Einzig im siebten Buch der Fünften Partie Lodewijks van Velthem finden sich chronologische Spekulationen bezüglich des Anbrechens der Endzeit, das heißt eine zeitliche Unmittelbarkeit. Im *Boec vander Wraken* hängt das Weltende wie ein Damoklesschwert die ganze Zeit über dem vom Zustand der Welt gezeichneten Szenario; da sich Jan van Boendale jedoch der kirchlichen Orthodoxie entsprechend von chronologischen Spekulationen fernhält, handelt es sich nur um eine psychologische Unmittelbarkeit.

In der Einleitung der vorliegenden Arbeit wurde skizziert, dass das vierzehnte Jahrhundert in der mediävistischen Forschung oft als ‚Krisenzeitalter' bezeichnet und der Pest eine wichtige Rolle als Auslöser oder Verstärker apokalyptischer Tendenzen zugeschrieben wird. Innerhalb des mittelniederländischen Korpus lässt sich die Rolle der Pest als wichtiger Katalysator apokalyptischer Mentalitäten nicht nachweisen.[5] Es ist auffallend, dass die lange

[5] Dieses Ergebnis stützt die von GRAUS (1987) im Kontrast zu unter anderem LERNER (1981) vertretenen These, dass die Pest nicht als entscheidende Zäsur im eschatologischen Denken des vierzehnten Jahrhunderts und der Wahrnehmung der Zeitgenossen ihres Zeitalters als krisenhaft zu betrachten sei. Siehe GRAUS (1987, S. 33): „Trotz aller Erschütterungen, die das Auftauchen der Pest bewirkte, ist es unmöglich, in ihr das auslösende Moment des Krisengefühls zu sehen. Dagegen spricht zunächst die Tatsache, daß die meisten Krisenphänomene [...], bereits vor der Pest nachweisbar sind. Weiter überrascht, daß kaum unmittelbare eschatologische Reaktionen festzustellen sind, die das übliche Ausmaß der Endzeiterwartungen, die in allen Jahrhunderten des sog. Hoch- und Spätmittelalters

vor der Pest entstandene Fünfte Partie die stärksten apokalyptischen Tendenzen zeigt, während der Pest in denjenigen Texten des mittelniederländischen Korpus, die (teilweise) nach dem Ausbrechen der Pest entstanden sind, dem *Boec vander Wraken* und den Traktaten Jans van Leeuwen, entweder keine endzeitliche Bedeutung zugemessen wird (*Wraken*) oder nicht einmal erwähnt wird (Jan van Leeuwen).

Nicht die Pest, sondern andere Krisen des vierzehnten Jahrhunderts haben bei den untersuchten Autoren einen derart nachhaltigen Eindruck hinterlassen, dass sie sie als Vorzeichen der Endzeit thematisieren. Wichtige Themen sind Missstände innerhalb der Kirche, wie Simonie und andere moralische Verfehlungen, das Auftreten von Häresien, wie den so genannten Brüdern und Schwestern des Freien Geistes, die zunehmende Schwächung der Position des römisch-deutschen Kaisers im Konflikt mit dem Papsttum und die anhaltenden militärischen Auseinandersetzungen im Vorfeld und Rahmen des Hundertjährigen Krieges. Das ungemein größere Gewicht vor allem kirchlicher Missstände und politischer Krisen im untersuchten Korpus kann daher rühren, dass diese Krisen als ‚selbstgemacht' betrachtet wurden und demzufolge auch durch den literarischen Diskurs beeinflussbar. Dies geschieht jedoch nicht, um eine allgemeine Weltuntergangsstimmung zu schüren. In der Mehrheit der Texte dient der eschatologische Diskurs nicht nur zur allgemeinen moralischen Unterweisung der Gläubigen, sondern ist gleichzeitig Anlass, um aktiv eine Position zu zeitgenössischen Problemen der Kirche, des Glaubens, der Politik und der Gesellschaft einzunehmen und Zeitkritik zu üben. Die mittelniederländischen Autoren lebten und schrieben nicht in einem Elfenbeinturm.

Die Einzelanalyse zeigt eine unterschiedliche Gewichtung und Thematisierung der kontemporären Krisen als Vorzeichen der Endzeit. Den geringsten aktuellen Zeitbezug weisen die Traktate Jans van Leeuwen zusammen mit dem *Sidrac* auf, gefolgt von den Werken Jans van Boendale und der Fünften Partie. Als mögliche Ursache für den unterschiedlichen Zeitbezug im Oeuvre Jans van Leeuwen wurde herausgestellt, dass bezüglich apokalyptischer Tendenzen und unorthodoxer Auslegungsstrategien mit der Zensur seiner Groenendaaler Mitbrüder bei der Zusammenstellung seiner Traktate zu rechnen ist. Beachtenswert ist des Weiteren der stärkere apokalyptische Unterton des *Boec vander Wraken* im Vergleich zu anderen Werken Jans van Boendale, wie dem *Lekenspiegel* oder *Jans Teesteye*. Dieser Kontrast könnte der unterschiedlichen Funktion und dem unterschiedlichen Genre der Werke geschuldet sein. Auf der einen Seite steht im *Lekenspiegel* – wie auch im *Sidrac* und im gewissen Sinn in *Jans Teesteye* – enzyklopädisch-katechetische Wissensvermittlung im Vordergrund, auf der anderen Seite ist der historiografische Diskurs im *Boec vander Wraken* stark moralisierend.[6]

auftauchen [...], übersteigen. Zwar wird im Evangelium ausdrücklich die „pestilentia" als eines der Zeichen der Endzeit angeführt, aber in den verbreiteten Aufzählungen der Zeichen des Weltendes wurde sie nicht rezipiert."

[6] VAN ANROOIJ (1994b, S. 153) unterscheidet als Hauptfunktion der Texte Jans van Boendale und der ‚Antwerpse school' (siehe oben, Kapitel 1.1.2) Wissensvermittlung, u. a. *Brabantsche Yeesten*, *Sidrac*, *Lekenspiegel*, und Motivation zum guten Handeln, das heißt ethische Texte, wie das *Boec vander Wraken* und *Jans Teesteye*.

Über die Gründe letztendlich für das starke „apocalyptic understanding of reality“ (MCGINN 1998, S. 10) Lodewijks van Velthem kann nur gemutmaßt werden. Zum einen scheinen gerade arme Geistliche am Rand der Gesellschaft, zu denen Lodewijk van Velthem möglicherweise zählte – er war einfacher Dorfgeistlicher und bettelte bei Gerard van Voorne mit der Fünften Partie um eine bessere Anstellung –, anfällig für die apokalyptischen Sentiments ihrer Zeit gewesen zu sein. Sie traten häufig als theologische Ratgeber und selbst Anführer apokalyptischer Sekten auf (siehe COHN 1962, S. 318). Zum anderen ist auch eine Erklärung über die Charakterisierung von Prophezeiungen als Phänomen der Bildungselite nicht undenkbar (vgl. HOLDENRIED 2006, S. xxiv). Weitere Forschung zur volkssprachlichen Rezeption von Endzeitprophezeiungen im Mittelalter könnte aufzeigen, inwieweit Lodewijks van Velthem Bildungsweg als Priester ihm einen anderen Zugang zum vorhandenen prophetischen Material und den unterschiedlichen Auslegungstraditionen verschafft hat.[7] Dies soll nicht heißen, dass Jan van Boendale ungebildeter als Lodewijk van Velthem war, aber letzterer hatte vermutlich eine stärker theologisch geprägte Bildung genossen.

Die Darstellungen der Vorzeichen der Endzeit, wie der eschatologischen Völker, des Antichrist und des Endkaisers innerhalb des Korpus sind sehr heterogen. Wie auch in der *Latinitas* und in anderen volkssprachlichen Literaturen stehen die Vorzeichen der Endzeit im Rahmen eines aktuellen, politischen Diskurses und weisen wegen ihrer größeren Zeit- und Raumgebundenheit mehr Unterschiede auf. Vor allem die Wahl der Quellen scheint für die unterschiedlichen Abläufe der Endzeit verantwortlich zu sein. Aufgrund fehlender konkreter Aussagen in der Bibel zu der dem Jüngsten Gericht vorausgehenden Zeit bildeten sich schon früh autoritative alternative christliche Endzeitprophezeiungen, wie der *Pseudo-Methodius* und die *Sibylla Tiburtina*, heraus, die auch im mittelniederländischen Korpus rezipiert werden, während die Johannesoffenbarung kaum eine Rolle für die Universaleschatologie spielt (vgl. REDZICH 2010, S. 98).

Inwieweit die Autoren des mittelniederländischen Korpus bei der Rezeption von Endzeitprophezeiungen neuen eschatologischen Trends folgen, ist beim momentanen Stand der Forschung schwer zu sagen. Es lassen sich keine Spuren der neuen Geschichtstheologie Joachims von Fiore im Korpus nachweisen. Die volkssprachliche Rezeption lateinischer Prophezeiungen scheint jedoch zumindest teilweise auffallend früh stattzufinden, wie für die *Visio Fratris Johannis* ausgeführt wurde (siehe oben, Kapitel 7.1). Dieser Fakt wurde bisher in der Forschung noch nicht gebührend gewürdigt. Weitere Forschung könnte aufzeigen, ob auch hier dem niederländischen Sprachgebiet eine Pionierrolle zukommt, wie bei der

[7] Vgl. hierzu HOLDENRIED (2006, S. xxiv): „[...] historians have concluded that prophecies therefore enable them to gain access to medieval societies’ mass psychology. Such use of prophetic texts implies therefore that somehow they allow scholars to tap into popular concerns, that is, concerns which existed beyond the intellectual and social elites. As the case of the Tiburtina makes clear, however, prophecy is very much an elite phenomenon. The text originated in educated circles and subsequently circulated among learned men whose response to it was conditioned by their education and religious life, and not necessarily by the social and political tensions of the wider society around them.“

allgemeinen Rezeption gelehrter *Latinitas* (vgl. VAN OOSTROM 2006, S. 536-549). Jan van Boendale scheint in *Wraken* darauf anzuspielen, dass er mit der Prophezeiung der *Sibylla Tiburtina* unbekanntes Material zu Gehör bringt: *Hiermet latic dit spreken / Ende wille u dinghen segghen voert / Die ghi noch niet en hebt ghehoert* (*Wraken*, I, 17, V. 1517-1519). Auch Lodewijk van Velthem betont im siebten Buch der Fünften Partie, dass er bisher unbekanntes Material in der Volkssprache präsentiert (vgl. *SH* V, VII, 15, V. 1201-1214).

Abschließend stellt sich die Frage, ob die Resultate der vorliegenden Untersuchung allgemeine Aussagen über spezifische Charakteristika der volkssprachlichen Behandlung eschatologischer Themengebiete zulassen, das heißt, wäre es möglich – analog zu dem in der rezenten Forschung diskutierten Begriff *vernacular theology* – den Begriff *vernacular eschatology* zu prägen?[8]

In der Vergangenheit wurden verschiedene Versuche unternommen, spezifische Eigenschaften der volkssprachlichen Behandlung theologischer Materie herauszuarbeiten.[9] Konzeptuell brauchbar erscheint besonders die Definition WATSONS (1995), der den Begriff ‚vernacular theology' auf alle volkssprachlichen Schriften anwendet „that communicate [...] theological information to an audience" (ebd., S. 823, Anm. 4). Der Schwerpunkt liegt bei WATSONS Definition auf dem sprachlichen Umfeld der Entstehung der Texte und ihrer Rezeption, da das soziokulturelle Umfeld volkssprachlicher und lateinischer Schriftlichkeit sich voneinander unterscheiden. So wie die großen lateinischen theologischen Summen der Scholastik den meisten Menschen im Mittelalter verschlossen blieben, weil sie stark an ihr universitäres Entstehungsumfeld gebunden waren, haben höher (universitär) Geschulte nur selten auf volkssprachliche Texte zurückgegriffen.[10] WATSON (1995, S. 823, Anm. 4) räumt ein, dass seine breite Definition von *vernacular theology* auf eine große Anzahl von Texten unterschiedlicher Genres zutrifft. Er betrachtet dies jedoch als Vorteil, denn es richtet die Aufmerksamkeit darauf, dass sich der heutige Leser letztendlich für jeden einzelnen Text die Frage nach der „nature of vernacular theology and its readers" (ebd., S. 824) stellen muss. DESPLENTER (2010, S. 21, Anm. 41) hat überzeugend für eine zusätzliche Differenzierung zwischen volkssprachlichen Texten, die sich mehr oder weniger auf das theologische Basiswissen beschränken, und Texten, die tiefer in die theologische Materie eindringen, argumentiert.

[8] Die Frage nach der möglichen Prägung des Begriffs *vernacular eschatology* wurde im Rahmen meines Vortrags ‚Eschatology in Middle Dutch – a case study in the oeuvres of Jan van Boendale, Lodewijk van Velthem and Jan van Leeuwen (14th c.)' während des am 14. Februar 2012 an der Universität Gent gehaltenen internationalen Symposiums ‚Eschatology in the Medieval European Vernaculars' gestellt. Ein Artikel ist eingereicht.

[9] Siehe NEWMAN 2003, S. 295-297, für eine Zusammenfassung des Diskussionsstandes.

[10] Vgl. NEWMAN (2003, S. 297): „Discussions of vernacularity call attention to the problem of *who* could write theology and who could read it. What roles, if any, were available to laymen and woman? What credentials did the theologian require? Could the mere love of God suffice, or were Latin literacy and priestly ordination de rigueur? How much religious knowledge should the laity be required, or even permitted to obtain?"

Da es sich bei der Eschatologie um ein Teilgebiet der Theologie handelt, wäre es denkbar, in Anlehnung an WATSONS Terminologie, den Begriff *vernacular eschatology* oder ‚volkssprachliche Eschatologie' zu prägen. Darunter könnten alle volkssprachlichen Schriften gefasst werden, die eschatologisches Wissen vermitteln. Auch eine Unterscheidung zwischen der Vermittlung von Basiswissen und intellektuell anspruchsvolleren Darstellungen erscheint sinnvoll. Als weitere inhaltliche Kategorie wäre eine Differenzierung zwischen gelehrter und populärer Eschatologie denkbar (vgl. ADAMS 1985). ADAMS (1985, S. 194*f*) versteht unter gelehrter Eschatologie die augustinisch geprägte Eschatologie, die sich auf das Schicksal der Gläubigen im Jenseits richtet, und unter populärer Eschatologie eine Mischung sich immer wieder verändernder Prophezeiungen, die auf die Ereignisse in dieser Welt gerichtet sind. Die Bezeichnungen gelehrte und populäre Eschatologie dienen bei ADAMS (ebd.) nicht in erster Linie zur Kategorisierung der Verbreitungskontexte der Konzepte und Texte, denn gelehrte eschatologische Vorstellungen fand durch die Katechese und volkssprachliche Literatur auch Eingang in bildungsfernere Kreise, und populäreschatologische Vorstellungen können auch aus gelehrten Quellen stammen, wie zum Beispiel den Schriften Joachims von Fiore.

Wenn wir diese Terminologie auf den untersuchten mittelniederländischen Korpus anwenden, stellen wir fest, dass Autoren der untersuchten Texte genauso unterschiedliche Positionen im eschatologischen Diskurs einnehmen wie die Autoren der ihnen als Quellen dienenden lateinischen Texte. Sie ziehen Elemente der gelehrten und der populären Eschatologie heran und setzen sie auf unterschiedliche Weise um. Jan van Boendale zeigt sich stark an populäreschatologischen Vorstellungen interessiert, macht aber von diesen nicht in allen Texten im gleichen Umfang Gebrauch: In *Jans Teesteye* ist zum Beispiel der Anteil der populären Eschatologie viel geringer als im *Lekenspiegel* und im *Boec vander Wraken.* Im Gegensatz hierzu konzipiert Lodewijk van Velthem unabhängig von seiner Hauptquelle, dem eschatologischen Epilog des *Speculum Historiale*, für die Fünfte Partie ein zusätzliches populäreschatologisches Buch. Bezüglich Jans van Leeuwen Eschatologie weist alles darauf hin, dass sie vor allem auf Denkbildern aus der gelehrten Eschatologie beruhen, auch wenn noch relativ wenig über seine Quellen bekannt ist.

Auch der Grad des intellektuellen Anspruchs und der Detailreichtum der eschatologischen Informationen sind von Text zu Text unterschiedlich. So beschränken sich die eschatologischen Informationen in *Jans Teesteye* meist auf Basiswissen, im *Sidrac* werden einige Themengebiete sehr ausführlich behandelt, jedoch ohne besonders hohen theologischen Anspruch, und in der Fünften Partie und in den Traktaten Jans van Leeuwen sind die Ausführungen teilweise hochgradig theologisch. Dieser Unterschied kann nicht einfach durch die verschiedenen Zielgruppen der Texte erklärt werden. Um die unterschiedlichen Eschatologien in den Texten des Korpus und in volkssprachlichen Texten im Allgemeinen zu verorten, müssen verschiedene Faktoren bedacht werden. Zu denken ist dabei an die von einem Autor genossene Bildung, die ihm zur Verfügung stehenden Quellen, seine literarischen Intentionen, die unter anderem aus dem gewählten literarischen Genre hervorgehen, seine didaktischen,

moral-ethischen Intentionen, seine Einschätzung des Wissensbedarfs und/oder der Rezeptionshaltung seiner Zielgruppe und nicht zuletzt seine persönliche Einstellung zu bestimmten eschatologischen Fragen und Themengebieten.

Bei allen Unterschieden haben die Texte des Korpus Gemeinsamkeiten, durch die sie sich von der *Latinitas* absetzen. Der Kontrast der eschatologischen Vorstellung im mittelniederländischen Korpus ist am stärksten zur Scholastik, besonders bezüglich der Fragen, die an die Endzeit gestellt werden. Jan van Boendale und Lodewijk van Velthem verbindet mit populäreschatologischen lateinischen Schriften ein starkes Interesse an den dem Jüngsten Gericht vorhergehenden Ereignissen, wie dem Auftreten eschatologischer Völker oder dem Endkaiser, Motive, die in der Scholastik kaum eine Rolle spielen, weil dem Zeitraum vor dem Jüngsten Gericht nur wenig Aufmerksamkeit entgegengebracht wird. Eine Sonderstellung innerhalb des Korpus hat diesbezüglich Jan van Leeuwen. In seinem Oeuvre spielen die Vorzeichen der Endzeit nur eine Nebenrolle und populäreschatologische Motive wie zum Beispiel der Endkaiser kommen nicht vor. Auch ist die Behandlung individualeschatologischer Vorstellungen in seinen Traktaten recht anspruchsvoll zu nennen, dennoch kann seine Ausarbeitung insgesamt nicht als scholastisch betrachtet werden.

Die Analyseergebnisse weisen darauf hin, dass das wichtigste Kennzeichen volkssprachlicher Eschatologie im mittelniederländischen Sprachgebiet des vierzehnten Jahrhunderts keine inhaltliche Differenz zum lateinischen Diskurs ist, sondern die Öffnung des volkssprachlichen Diskurses für die tiefergehende, theologisch fundierte Behandlung eschatologischer Fragen anhand der aus dem Umfeld der *Latinitas* gewonnenen Erkenntnisse.[11] Die Behandlung der Eschata lässt ein großes Interesse der laikalen Leserschaft an den Vorzeichen der Endzeit vermuten. Genauso wichtig sind die Fragen, welches Schicksal die Menschen an den verschiedenen Jenseitsorten erwartet, und wie man dafür Sorge tragen kann, am Ende auf der richtigen Seite, das heißt unter den für das Himmelreich Auserwählten, zu stehen. Die mittelniederländischen Autoren bieten mit ihren Schriften eine helfende Hand, für die anscheinend ein aufrechter Bedarf bestand, wie die vielen Klagen über die moralischen und seelsorgerischen Mängel der Geistlichkeit annehmen lassen. Der volkssprachliche eschatologische Diskurs kann somit als ein weiteres Zeichen der intellektuellen Emanzipation der Laien betrachtet werden.[12]

Volkssprachliche Eschatologie ist ein Thema, das die Grenzen zwischen Literatur, Geschichte, Religionsgeschichte und Theologie sowie verschiedenen Sprachen überschreitet. In der vorliegenden Untersuchung wurden vor allem Entwicklungen in der *Latinitas* vergleichend herangezogen. Außerdem konnten verschiedene Entwicklungen auch in anderen europäischen Volkssprachen nachvollzogen werden, wobei es sich oftmals nur um sporadische Vergleiche handelt. Hier ist in Zukunft weiteres vergleichendes Quellenstudium erfor-

[11] Vgl. hierzu im Allgemeinen WARNAR 2007, S. 229*f.*

[12] Vgl. WARNAR (2007, S. 227) zur allgemeinen Emanzipierung des volkssprachlichen religiösen Diskurses und parallelen Entwicklung im deutschen Sprachgebiet.

derlich, um die hier vorgestellten Tendenzen zu verfeinern, das angesichts der Fülle des Materials im Rahmen der vorliegenden Untersuchung nicht in vollem Umfang geleistet werden konnte. Auf jeden Fall erscheint es ein fruchtbarer Ansatz – neben den historischen Entwicklungen im römisch-deutschen Kaiserreich – die deutsche Literatur des Mittelalters auch weiterhin verstärkt in medioniederlandistische Untersuchungen einzubeziehen und umgekehrt. Zwischen beiden Sprachgebieten fand im Mittelalter ein starker intellektueller Austausch statt, weil die Sprachgrenze weitaus poröser war, als sie heute erscheinen mag.[13] Die durch die modernen Nationalstaaten geprägte scharfe Trennung in die Einzelphilologien Niederlandistik und Germanistik entspricht nicht den historischen Gegebenheiten.

[13] Wegweisende Studien sind diesbezüglich TERVOOREN 2006 und BASTERT, TERVOOREN & WILLAERT 2011. Auch GOW 1995 untersucht das eschatologische Motiv der Roten Juden für beide Sprachgebiete. Siehe GOW (1995, S. 4, Anm. 10): „I include under the term „German-speaking“ the Low Countries, at least in the Middle Ages, when linguistic differences were neither so great nor so sharply defined.“

Literaturverzeichnis

Quellen (Editionen und Übersetzungen)

Adso von Montier-en-Der: *De Ortu et Tempore Antichristi.* Hrsg. in: Sackur, Ernst. *Sibyllinische Texte und Forschungen: Pseudomethodius, Adso und die tiburtinische Sibylle*. Halle a. S., 1898 (Nachdruck Turin, 1963).

Adso von Montier-en-Der: *De Ortu et Tempore Antichristi*. Daniel Verhelst (Hg.). *Adso Dervensis: De Artu et Tempore Antichristi necnon et Tractatus qui ab eo dependunt.* Turnhout, 1976 (=Corpus christianorum / Continuatio mediaevalis, 45).

Augustinus: *De Civitate Dei*. *Aurelius Augustinus: De Stad van God*. Übers. von Gerard Wijdeveld. Baarn, 2002.

Augustinus: *De Civitate Dei*. Lateinische Version in der digitalen Bibliotheca Augustana. Online verfügbar: http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost05/Augustinus/aug_cd00.html, Stand: 21.08.2016.

Die Bibel: Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung. Freiburg, Basel, Wien, 2010.

Dat Boec van den Houte. Eine mittelniederländische Dichtung von der Herkunft des Kreuzes Christi. Mit einer Einleitung neu hrsg. von Lars Hermodsson. Uppsala, Wiesbaden, 1959 (=Acta Universitatis Upsaliensis, 15).

Dante Alighieri: *La Commedia. Die Göttliche Komödie. Italienisch / Deutsch*. Übers. und Komm. von Hartmut Köhler. 3 Bde.. Stuttgart, 2010 (Bd. Inferno), 2012 (Bde. Purgatorio und Paradiso) (=Reclam Bibliothek).

De Natuurkunde van het Geheelal. De Natuurkunde van het Geheelal: Een 13de-eeuws Middelnederlands Leerdicht. Hrsg. von Ria Jansen-Sieben. Brüssel, 1968. Online verfügbar in der DBNL: http://www.dbnl.org/tekst/_nat001natu01_01/index.php, Stand 21.08.2016.

Dialoog van Meester Eckhart en den onbekenden leek. Hrsg. in: Franz- Josef Schweitzer. *Meister Eckhart und der Laie: Ein antihierarchischer Dialog des 14. Jahrhunderts aus den Niederlanden*. Berlin, 1997 (=Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens, Neue Folge, 6) [=SCHWEITZER 1997].

Een scone Leeringe om salich te sterven. Hrsg. von B. de Geus [et al.]. Utrecht, 1985. Online verfügbar: http://www.dbnl.org/titels/titel.php?id=_sco001scon01, Stand: 21.08.2016.

Fünfzehn Zeichen vor dem Jüngsten Gedicht. Verschiedene Versionen. Hrsg. in: Christoph Gerhardt & Nigel F. Palmer. *Das Münchner Gedicht von den fünfzehn Zeichen vor dem Jüngsten Gericht: Nach der Handschrift der Bayerischen Staatsbibliothek Cgm 717*. Edition und Kommentar. Berlin, 2002 (=Texte des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit, 41) [=GERHARDT & PALMER 2002].

Hadewijch: *Visioenen*. Hrsg. und übers. von Imme Dross & Frank Willaert. Amsterdam, 1996 (=Klassieken van de Nederlandse letterkunde, 8).

Honorius Augustodunensis: *Elucidarium*. Hrsg. in: Yves Lefèvre. *L'Elucidarium et les Lucidaires: Contribution, par l'Histoire d'un Texte, à l'Histoire des Croyances religieuses en France au Moyen Âge*. Paris, 1954 (=Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 180).

Jacobus de Voragine: *Legenda Aurea. The golden Legend: Readings on the Saints*. Übers. von William Granger Ryan. 2 Bde.. Princeton, N.J., 1993.

Jacob van Maerlant: *Historie van den Grale – Boek van Merline*. Hrsg. in Johannes van Vloten. *Jacob van Maerlants Merlijn: Naar het eenig bekende Steinforter Handschrift*. Leiden, 1880. Online verfügbar in der DBNL: http://www.dbnl.org/tekst/maer002jvan01_01/index.php, Stand: 21.08.2016.

Jacob van Maerlant: *Historie van den Grale – Boek van Merline*. Hrsg. in: Timothy Sodmann. *‚Historie van den Grale' und ‚Boek van Merline', nach der Steinfurter Handschrift*. Köln, 1980 (=Niederdeutsche Studien, 26). Online verfügbar: http://www.lwl.org/komuna/pdf/Bd_26.pdf, Stand: 21.08.2016.

Jacob van Maerlant: *Rijmbijbel*. Hrsg. in Maurits Gysseling. *Corpus van Middelnederlandse Teksten (tot en met het Jaar 1300). Reeks II: Literaire Handschriften. Deel 3, Rijmbijbel / Tekst*. Leiden, 1983 (verwendet in der digitalen Version auf der *CD-ROM Middelnederlands*, diese ist auch online in der DBNL verfügbar: http://www.dbnl.org/tekst/maer002mgys01_01/index.php, Stand: 21.08.2016).

Jacob van Maerlant, Philip Utenbroeke, Lodewijk van Velthem: *Spiegel Historiael*: Erste, Zweite, Dritte und Vierte Partie. Matthias de Vries & Eelco Verwijs (Hg.). *Spiegel Historiael, met de Fragmenten der later toegevoegde Gedeelten, bewerkt door Philip Utenbroeke en Lodewijc van Velthem*. 4 Bde.. Leiden, 1861-1879. Außer dem vierten Band sind diese Bände online als Digitalisate verfügbar: http://search.ugent.be/meercat/x/all-view?q=verwijs+vries&start=1&filter=&sort=&rec=bkt01:000375189, Stand: 21.08.2016. Diese wurden verwendet für die Verweise auf die Einleitung und den Textkommentar und zitiert als DE VRIES & VERWIJS 1861-1879. Der Text dieser Ausgabe des *Spiegel Historiael* (das heißt die Erste bis Vierte Partie, einschließlich der Fragmente, aber ohne die Einleitung und den Textkommentar) ist zudem über die DBNL verfügbar unter: http://www.dbnl.org/titels/titel.php?id=maer002spie00, Stand: 21.08.2016. Nach ihr werden die Erste bis Vierte Partie, zumindest was den Anteil Jacobs van Maerlant und die mittelniederländischen Fragmente des Anteils Lodewijks van Velthem an der Vierten Partie betrifft, soweit nicht anders vermerkt, in dieser Arbeit zitiert.

Jan van Boendale. *Het Boec vander Wraken*. Hrsg. in Ferdinand Augustijn Snellaert. *Nederlandsche Gedichten uit de veertiende Eeuw van Jan van Boendale, Hein van Aken en anderen*: *Naar het Oxfordsch Handschrift*. Brüssel, 1869. Diese Edition ist als Digitalisat verfügbar unter: http://lib.ugent.be/catalog/bkt01:000002797, Stand: 21.08.2016. Der Text des *Boec vander Wraken* dieser Edition ist verwendet in der digitalen Version auf der *CD-ROM Middelnederlands*, diese ist auch online in der DBNL verfügbar: http://www.dbnl.org/tekst/boen001boec03_01/index.php, Stand: 28.08.2014.

Jan van Boendale. *Het Boec vander Wraken. Boek van de Wraak Gods*. Übers. von Wim van Anrooij. Amsterdam, 1994 (=Griffioen) [=VAN ANROOIJ 1994a].

Jan van Boendale: *Brabantsche Yeesten. De Brabantsche Yeesten, of Rymkronyk van Braband, door Jan de Klerk, van Antwerpen*. Hrsg. von Jan Frans Willems & Jean Henri Bormans. 3 Bde.. Brüssel, 1839-1869. Der Text der *Brabantsche Yeesten* dieser Edition ist verwendet in der digitalen Version auf der *CD-ROM Middelnederlands*, diese ist auch online in der DBNL verfügbar: http://www.dbnl.org/tekst/boen001brab01_01/index.php, Stand: 21.08.2016.

Jan van Boendale: *Jans Teesteye*. Hrsg. in Ferdinand Augustijn Snellaert. *Nederlandsche Gedichten uit de veertiende Eeuw van Jan van Boendale, Hein van Aken en anderen*: *Naar het Oxfordsch Handschrift*. Brüssel, 1869. Diese Edition ist als Digitalisat verfügbar: http://lib.ugent.be/catalog/bkt01:000002797, Stand: 21.08.2016. Der Text von *Jans Teesteye* dieser Edition ist verwendet in der digitalen Version auf der *CD-ROM Middelnederlands*, diese

ist auch online in der DBNL verfügbar: http://www.dbnl.org/tekst/snel003nede01_01/index.php, Stand: 21.08.2016.

Jan van Boendale: *Lekenspiegel. Der Leken Spieghel. Leerdicht van den Jare 1330, door Jan Boendale, gezegd Jan de Clerc, Schepenlerc te Antwerpen*. Hrsg. von Matthias de Vries. 3 Bde.. Leiden, 1844-1848. Diese Edition ist als Digitalisat verfügbar: http://lib.ugent.be/catalog/bkt01:000060779. Diese Edition ist auch online in der DBNL verfügbar: http://www.dbnl.org/tekst/boen001mvri01_01, Stand: 21.08.2016. Der Text des *Lekenspiegel* wird für die vorliegende Arbeit nach der von dieser Edition geringfügig abweichenden von Jacobus Johannes Mak und Henk A. C. Lambermont für die *CD-ROM Middelnederlands* erstellten diplomatischen Abschrift der Hs. Brüssel, Koninklijke Bibliotheek, 15658 (Brabant, ca. 1350) zitiert. Diese Edition ist auch online in der DBNL verfügbar: http://www.dbnl.org/tekst/boen001derl02_01, Stand: 28.08.2014.

Jan van Boendale: *Lekenspiegel. Lekenspiegel: Een Leerdicht uit Antwerpen.* Zusammengest. und übers. von Ludo Jongen & Miriam Piters. Amsterdam, 2003 (=Griffioen).

Jan van Boendale: *Van den Derden Eduwaert. Van den Derden Eduwaert, Coninc van Ingelant hoe hij van over die Zee is comen in meyningen Vrancrijc te winnen ende hoe hij Doernic belach: Uitgegeven met een inleiding over de Brabantse historiografie tussen ca. 1270 en ca. 1350*. Hrsg. von Jo G. Heymans. Nijmegen, 1983 (=Tekst en Tijd, 10). Der Text von *Van den Derden Eduwaert* dieser Edition ist auch in digitaler Form auf der *CD-ROM Middelnederlands* enthalten und online in der DBNL verfügbar: http://www.dbnl.org/tekst/boen001jhey01_01, Stand: 21.08.2016.

Jan van Leeuwen. Auswahl verschiedener Traktate. Hrsg. in: Stephanus Axters. *Jan van Leeuwen: Een Bloemlezing uit zijn Werken.* Antwerpen, 1943.

Jan van Leeuwen. *Dboec vanden tien gheboden*. Hrsg. in Patricia Stoop. „Dboec vanden tien gheboden' van Jan van Leeuwen: Een kritische tekstuitgave'. In: *Ons geestelijk erf* 75 (2001), S. 182-235 [=STOOP 2001].

Jan van Leeuwen. *Van vijfterhande bruederscap*. Hrsg. in: Jacobus Wilhelmus Nicolaas Delteijk. *Jan van Leeuwen en zijn Tractaat: Van vijf Manieren broederliker Minnen*. 2 Bde.. Utrecht, Nijmegen, 1947 (Diss. Universiteit Utrecht, 1947).

Jan van Leeuwen. *Een boexken van meester Eckaerts leere daer hi in doelde*. Hrsg. in: Theo B. W. Kok. ‚Jan van Leeuwen en zijn Werkje tegen Eckhart'. In: *OGE* 47 (1973), S. 129-172.

Jan van Ruusbroec: *Vanden Seven Sloten*. Hrsg. von Guido de Baere, übers. von Helen Rolfson. Tielt, 1989 (=Studiën en Tekstuitgaven van OGE, 20:2, Corpus Christianorum: Continuatio Mediaevalis, 102, Jan van Ruusbroec: Opera Omnia, 2).

Laatste Oordeel-traktaat. Hrsg. in: Hans Kienhorst & Gerard Sonnemans. *Het Tübingse Sint-Geertruihandschrift: Hs. Tübingen, Universitätsbibliothek, Me.IV.3*. Hilversum, 1996. (=Middeleeuwse Verzamelhandschriften uit de Nederlanden, 3).

Lodewijk van Velthem. *Boec van Merline*. Hrsg. in Johannes van Vloten. *Jacob van Maerlants Merlijn: Naar het eenig bekende Steinforter handschrift*. Leiden, 1880. Online verfügbar in der DBNL: http://www.dbnl.org/tekst/maer002jvan01_01/index.php, Stand: 21.08.2016.

Lodewijk van Velthem. *Spiegel Historiael*: Dritte Partie, siehe: Jacob van Maerlant, Philip Utenbroeke, Lodewijk van Velthem: *Spiegel Historiael*: Erste, Zweite, Dritte und Vierte Partie.

Lodewijk van Velthem. *Spiegel Historiael*: Vierte Partie, siehe: Jacob van Maerlant, Philip Utenbroeke, Lodewijk van Velthem: *Spiegel Historiael*: Erste, Zweite, Dritte und Vierte Partie.

Lodewijk van Velthem. *Spiegel Historiael*: Vierte Partie, Fragmente u.a. der *Visio Tnugdali* hrsg. von Cornelis Gerrit Nicolaas de Vooys. ‚Nieuwe fragmenten uit Lodewijk van Velthem's vertaling van de Spieghel Historiael.' In: *TNTL* 31 (1912), S. 49-76.

Lodewijk van Velthem. *Spiegel Historiael*: Fünfte Partie. *Lodewijk van Velthem's Voortzetting van den ‚Spiegel historiael' (1248-1316)*. Hrsg. von Herman vander Linden [et al.]. 3 Bde.. Brüssel [et al.], 1906-1938. Diese Edition ist in digitaler Form über die DBNL zugänglich: http://www.dbnl.org/auteurs/auteur.php?id=velt003, Stand: 28.08.2014. Der Text der Fünften Partie wird in dieser Arbeit zitiert nach der digitalen Version dieser Edition auf der *CD-ROM Middelnederlands*. Diese ist auch online in der DBNL verfügbar: http://www.dbnl.org/tekst/velt003spie02_01, Stand: 21.08.2016.

Lucidarius (verschiedene mittelniederländische Versionen, u. a. *Vers-Lucidarius*). Hrsg. in: Nolanda Klunder. *Lucidarius: De Middelnederlandse ‚Lucidarius-teksten en hun relatie tot de Europese traditie*. Amsterdam, 2005 (=Nederlandse Literatuur en Cultuur in de Middeleeuwen, 27) (auch erschienen als Diss. Universiteit Leiden, 2005).
Noordnederlandse Historiebijbel. Hrsg. in Marinus K. A. van den Berg: *De Noordnederlandse Historiebijbel. Een kritische Editie met Inleiding en Aantekeningen van Hs. Ltk 231 uit de Leidse Universiteitsbibliotheek*. Hilversum, 1998 (=Middeleeuwse Studies en Bronnen, 56) (Diss. Universiteit Leiden, 1998).
Offenbarung des Pseudo-Methodius. Hrsg. in: Sackur, Ernst. *Sibyllinische Texte und Forschungen: Pseudomethodius, Adso und die tiburtinische Sibylle*. Halle a. S., 1898 (Nachdruck Turin, 1963).
Offenbarung des Pseudo-Methodius. Willem Johan Aerts & Georgius Arnoldus Antonius Kortekaas (Hg.). *Die Apokalypse des Pseudo-Methodius: Die ältesten griechischen und lateinischen Übersetzungen*. 2 Bde.. Leuven, 1998 (=Corpus scriptorum christianorum Orientalium 569-570, Corpus scriptorum christianorum Orientalium, Subsidia 97-98).
Offenbarung des Pseudo-Methodius. Hrsg. in: Rainer Rudolf. ‚Des Pseudo-Methodius ‚Revelationes‘ (Fassung B) und ihre deutsche Übersetzung in der Brüsseler Handschrift Eghenvelders‘. In: *Zeitschrift für deutsche Philologie* 95 (1976), S. 68-91.
Sibylla Tiburtina. Hrsg. in: Sackur, Ernst. *Sibyllinische Texte und Forschungen: Pseudomethodius, Adso und die tiburtinische Sibylle*. Halle a. S., 1898 (Nachdruck Turin, 1963).
Sibylla Tiburtina (Version aus dem sechsten Jahrhundert). Hrsg. in Paul Julius Alexander. *The Oracle of Baalbek: The Tiburtine Sibyl in Greek Dress*. Washington, 1967 (=Dumberton Oaks studies, 10).
Sidrac. Het Boek van Sidrac in de Nederlanden: Met Tekstuitgave naar Ms. Marshall 28 der Bodleyan Library te Oxford. Hrsg. von Johannes Fredericus Josephus van Tol. Amsterdam, 1936 (Diss. Universiteit van Amsterdam, 1936). Ein Scan dieser Edition ist auch online in der DBNL verfügbar: http://www.dbnl.org/tekst/saveas.php?filename=_sid001boek01_01.pdf&dir=/arch/_sid001boek01_01/pag&type=pdf&common=1, Stand: 21.08.2016.
Sydrac. Sydrac le philosophe. Le livre de la fontaine de toutes sciences: Edition des enzyklopädischen Lehrdialogs aus dem XIII. Jahrhundert. Hrsg. von Ernstpeter Ruhe. Wiesbaden, 2000 (=Wissensliteratur im Mittelalter: Schriften des Sonderforschungsbereichs 226 Würzburg/Eichstätt, 34).
Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii (*St. Patricius' Vagevuur*, mittelniederländische Versionen). Hrsg. in: Hubert Joseph Edmund Endepols & René Verdeyen (Hg.). *Tondalus' visioen en St. Patricius' vagevuur*. 2 Bde.. Gent, 1914-1917.
Vanden Levene ons Heren. Hrsg. von Willem Hendrik Beuken. 2 Bd.. Zwolle, 1968. Der Text von *Vanden Levene ons Heren* dieser Edition ist verwendet in der digitalen Version auf der *CD-ROM Middelnederlands*, diese ist auch online in der DBNL verfügbar: http://www.dbnl.org/tekst/_lev001leve01_01, Stand: 21.08.2016.
Vinzenz von Beauvais: *Speculum Historiale*. Vierter Band des vierbändigen Drucks des *Speculum quadruplex sive Speculum Maius,* Douai 1624. Verwendet wurde der Fotomechanische Nachdruck Graz, 1965.
Visio Fratris Johannis. Hrsg. in: Samantha Kelly. ‚The ‚Visio Fratris Johannis‘: Prophecy and Politics in late-thirteenth-century Italy‘. In: *Florensia* 8-9 (1994-1995), S. 7-42.
Visio Fratris Johannis. Hrsg. in: Emil Donckel. ‚Visio seu Prophetia Fratris Johannis: Eine süditalienische Prophezeiung aus dem Anfang des 14. Jahrhunderts‘. In: *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte* 40 (1932), S. 361-379.
Visio Tnugdali (*Tondalus' visioen*, mittelniederländische Versionen). Hrsg. in: Hubert Joseph Edmund Endepols & René Verdeyen (Hg.). *Tondalus' visioen en St. Patricius' vagevuur*. 2 Bde.. Gent, 1914-1917.
Wech van Salicheit. Hrsg. in: Hans Kienhorst & Kees Schepers (Hg.). *Het Wiesbadense handschrift: Hs. Wiesbaden, Hessisches Hauptstaatsarchiv, 3004 B 10. Kritische editie. Met bijdragen aan de inleiding van Amand Berteloot en Paul Wackers*. Hilversum, 2009 (=Middeleeuwse verzamelhandschriften uit de Nederlanden, 11).

Forschung

Adams, Robert. ‚Some Versions of Apocalypse: Learned and popular Eschatology in ‚Piers Plowman'. In: Thomas J. Heffernan (Hg.). *The Popular literature of medieval England*. Knoxville, 1985 (=Tennessee Studies in Literature, 28), S. 194-236.

Aelst, José van. ‚Middelnederlandse Bewerkingen van het Passieverhaal: Van Informatiebron tot Meditatietekst'. In: DEN HOLLANDER, KWAKKEL & SCHEEPSMA 2007a, S. 147-157.

Alexander, Jonathan. ‚The Last Things: Representing the Unrepresentable, the medieval Tradition'. In: Frances Carey (Hg.). *The Apocalypse and the Shape of Things to come*. London, 1999, S. 43-98.

Ampe, Albert. ‚De Ootmoed en de Loutering bij Jan van Leeuwen': In: *OGE* 33 (1959), S. 225-290.

Angenendt, Arnold. *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*. 4., überarb. Auflage, Darmstadt, 2009 ([1]1997).

Anrooij, Wim van [VAN ANROOIJ 1994a], siehe oben, Quellen (Editionen und Übersetzungen).

Anrooij, Wim van. ‚Recht en Rechtvaardigheid binnen de Antwerpse School'. In: REYNAERT [ET AL.] 1994, S. 149-163, S. 399-405 [=VAN ANROOIJ 1994b].

Anrooij, Wim van. ‚Boendales ‚Boec van der Wraken': Datering en Ontstaansgeschiedenis'. In: *Queeste* 2 (1995), S. 40-53.

Anrooij, Wim van. ‚Literatuur in Antwerpen in de Periode ca. 1315-1350, een Inleiding'. In: VAN ANROOIJ [ET AL.] 2002, S. 9-16, S. 159-160 [=VAN ANROOIJ 2002a].

Anrooij, Wim van, ‚Poenten' in de Middelnederlandse Letterkunde: Een Geledingssysteem in het zakelijke en discursieve Vertoog'. In: VAN ANROOIJ [ET AL.] 2002, S. 65-80, S. 166-168 [=VAN ANROOIJ 2002b].

Anrooij, Wim van [et al.] (Hg.). *Al t' Antwerpen in die stad: Jan van Boendale en de literaire Cultuur van zijn Tijd*. Amsterdam, 2002 (=Nederlandse Literatuur en Cultuur in de Middeleeuwen, 24) [=VAN ANROOIJ [ET AL.] 2002].

Anrooij, Wim van. *Handschriften als Spiegel van de middeleeuwse Tekstcultuur*: *Rede uitgesproken bij de Aanvaarding van het Ambt van Hoogleraar op het Gebied van de Nederlandse Letterkunde tot de Romantiek, 16 december 2005*. Leiden, 2006. Online verfügbar unter: https://openaccess.leidenuniv.nl/bitstream/handle/1887/4310/Oratie van Anrooij.pdf?sequence=1, Stand: 21.08.2016.

Ariès, Philippe. *Studien zur Geschichte des Todes im Abendland*. Aus dem Französischen von Hans-Horst Henschen. München, Wien, 1976) (=Hanser Anthropologie).

Avonds, Piet. „Ghemeyn oirbaer': Volkssoevereiniteit en politieke Ethiek in Brabant in de veertiende Eeuw'. In: REYNAERT [ET AL.] 1994, S. 164-180, S. 405-411.

Baltzer, Otto. *Die Sentenzen des Petrus Lombardus: Ihre Quellen und ihre dogmengeschichtliche Bedeutung*. Leipzig, 1902 (=Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche, 8:3).

Bange, Petty. *Moraliteyt saelt wesen: Het laatmiddeleeuwse moralistisch Discours in de Nederlanden*. Hilversum, 2007 (=Middeleeuwse Studies en Bronnen, 99).

Baert, Barbara. *Het ‚Boec van den Houte'*. Brüssel, 1995 (=Verhandelingen van de Koninklijke Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België, Klasse der Schone Kunsten, 62).

Baschet, Jérôme. ‚Une Image à deux temps: Jugement Dernier et Jugement des Âmes au Moyen Age'. In: *Images Re-vues, Hors-Série* 1 (2008), S. 2-24. Internetpublikation, URL: http://imagesrevues.revues.org/878, Stand: 21.08.2016.

Bastert, Bernd, Helmut Tervooren & Frank Willaert (Hg.). *Dialog mit den Nachbarn: Mittelniederländische Literatur zwischen dem 12. und 16. Jahrhundert*. Berlin, 2011 (=*Zeitschrift für deutsche Philologie*, Sonderheft zum Band 130).

Beckers, Hartmut. ‚Bruchstücke unbekannter ‚Sidrac'-Handschriften aus Münster, Düsseldorf und Brüssel'. In: *Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik* 1 (1972), S. 89-110.

Beckers, Hartmut. ‚Buch Sidrach'. In: *VL*[2], Bd. 1, Sp. 1097-1099 [=BECKERS 1978-2004].

Beckers, Hartmut. ‚Apokalypse'. In: *LexMA*, Bd. 1, Sp. 750-751 [=BECKERS 1999].

Berendrecht, Petra. *Proeven van Bekwaamheid: Jacob van Maerlant en de Omgang met zijn Latijnse Bronnen*. Amsterdam, 1996 (=Nederlandse Literatuur en Cultuur in de Middeleeuwen, 14) (Diss. Universiteit Leiden 1995).

Beek, Lydeke van. ‚Hellepijn of Hemelpoort? De vier Uitersten in het ‚Eerste Collatieboek' van Dirc van Herxen (1381-1457)'. In: *Madoc* 21:2 (2007), S. 96-105.

Beek, Lydeke van. *Leken trekken tot Gods Woord: Dirc van Herxen (1381-1457) en zijn Eerste Collatieboek*. Hilversum, 2009 (=Middeleeuwse Studies en Bronnen, 120) (Diss. Universiteit Leiden 2009).

Berg, Marinus K. A. van den (Hg.). *Het Gaesdonckse-traktatenhandschrift: Olim hs. Gaesdonck, Collegium Augustinianum, ms. 16*. Met medewerking van Amand Berteloot en Thom Mertens en een beschrijving met een codicologische reconstructie van de bron door Hans Kienhorst. Hilversum, 2005 (=Middeleeuwse Verzamelhandschriften uit de Nederlanden, 9).

Berg, Marinus K. A. van den. ‚De Noordnederlandse Historiebijbel: Verhaal en Moraal in bijbelse (en wereldlijke) Geschiedenis'. In: DEN HOLLANDER, KWAKKEL & SCHEEPSMA 2007a, S. 59-75.

Bergdolt, Klaus. ‚Tod, Sterben'. In: *LexMA*, Bd. 8, Sp. 822 [=BERGDOLDT 1999].

Bernt, Günter. ‚Bibel'. In: *LexMA*, Bd. 1, Sp. 41-42 [=BERNT 1999a].

Bernt, Gümter. ‚Memento Mori'. In: *LexMA*, Bd. 6, Sp. 505-506 [=BERNT 1999b].

Berteloot, Amand, Hans van Dijk, Jasmin Hlatky (Hg.). *‚Een boec dat men te Latine heet Aurea Legenda': Beiträge zur niederländischen Übersetzung der ‚Legenda aurea'*. Münster [et al.], 2003 (=Niederlande-Studien, 31).

Besamusca, Bart. ‚Het bibliografisch ganzenbord van Lodewijk van Velthem'. In: BESAMUSCA, SLEIDERINK & WARNAR 2009a, S. 73-87.

Besamusca, Bart, Remco Sleiderink & Geert Warnar (Hg.). *De Boeken van Velthem: Auteur, Oeuvre en Overlevering*. Hilversum, 2009 (=Middeleeuwse Studies en Bronnen, 119) [=BESAMUSCA, SLEIDERINK & WARNAR 2009a].

Besamusca, Bart, Remco Sleiderink & Geert Warnar. ‚Lodewijk van Velthem: Ter Inleiding'. In: BESAMUSCA, SLEIDERINK & WARNAR 2009a, S. 7-30 [=BESAMUSCA, SLEIDERINK & WARNAR 2009b].

Biemans, Jos. *Middelnederlandse Bijbelhandschriften = Codices Manuscripti Sacrae Scripturae Neerlandica*. Leidenl, 1984 (=Verzameling van Middelnederlandse Bijbelteksten = Corpus Sacrae Scripturae Neerlandicae Medii Aevi, Catalogus).

Biemans, Jos. *Onsen Speghele ystoriale in Vlaemsche: Codicologisch Onderzoek naar de Overlevering van de Spiegel Historiael van Jacob van Maerlant, Philip Utenbroeke en Lodewijk van Velthem, met een Beschrijving van de Handschriften en Fragmenten*. 2 Bde.. Leuven, 1997 (=Schrift en Schriftdragers in de Nederlanden in de Middeleeuwen, 2).

Bierschwale, Heike & Jacqueline van Leeuwen. *Wie man eine Stadt regieren soll: Deutsche und niederländische Stadtregimentslehren des Mittelalters*. Frankfurt am Main [et al.], 2005 (=Medieval to Early Modern Culture / Kultureller Wandel vom Mittelalter zur Frühen Neuzeit, 8).

Binding, Günther. ‚Arma Christi'. In: *LexMA*, Bd. 1, Sp. 959 [=BINDING 1999].

Bitterling, Klaus. ‚Memento Mori'. In: *LexMA*, Bd. 6, Sp. 508. [=Bitterling 1999].

Biesheuvel, Ingrid E. & Nigel F. Palmer. ‚Jacob van Maerlant'. In: *VL²*, Bd. 11, Sp. 747-755 [=BIESHEUVEL & PALMER 1978-2004].

Blockmans, Wim. ‚Niederlande'. In: *LexMA*, Bd. 6, Sp. 1141-1142 [=BLOCKMANS 1999].

Blockmans, Wim. *Metropolen aan de Noordzee: De Geschiedenis van Nederland, 1100-1560*. Amsterdam, 2010.

Boerner, Bruno. *‚Par Caritas par Meritum': Studien zur Theologie des gotischen Weltgerichtsportals in Frankreich – am Beispiel des mittleren Westeingangs von Notre-Dame in Paris*. Freiburg (Schweiz), 1998 (=Scrinium Friburgense, 7).

Bork, Gé van & Piet Verkruijsse (Hg.). *De Nederlandse en Vlaamse auteurs van Middeleeuwen tot Heden met Inbegrip van de Friese Auteurs*. Weesp, Antwerpen, 1985 [=BORK & VERKRUIJSSE 1985].

Brandes, Wolfram. ‚Kaiserprophetien und Hochverrat: Apokalyptische Schriften und Kaiservaticinien als Medium antikaiserlicher Propaganda'. In: BRANDES & SCHMIEDER 2008, S. 157-200.

Brandes, Wolfram & Felicitas Schmieder (Hg.). *Endzeiten: Eschatologie in den monotheistischen Weltreligionen*. Berlin, New York, 2008 (=Millennium-Studien, 16) [=BRANDES & SCHMIEDER 2008].

Brinkman, Herman. ‚1330, Jan van Boendale wordt berispt wegens Passages in ‚Der Leken Spieghel': Een Wereldbeeld in Verzen'. In: SCHENKEVELD-VAN DER DUSSEN [ET AL.] 1998, S. 53-58.

Bruin, Cebus Cornelis de. *De Statenbijbel en zijn Voorgangers*. Leiden, 1937.

Brunner, Horst & Norbert Richard Wolf (Hg.). *Wissensliteratur im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit: Bedingungen, Typen, Publikum, Sprache*. Wiesbaden, 1993 (=Wissensliteratur im Mittelalter: Schriften des Sonderforschungsbereichs 226 Würzburg/Eichstätt, 13) [=BRUNNER & WOLF 1993].

Bultmann, Rudolf. *Geschichte und Eschatologie.* Von Eva Krafft besorgte deutsche Übersetzung der vom 7. Februar bis 2. März 1955 in Edinburgh gehaltenen Gifford Lectures. Tübingen, 1958.

Bundel, Katty De. „Van woerde tot woerde oft van synne te sinne of van beiden ondermenghet': Petrus Naghel over het vertalen van de Bijbel'. In: DESPLENTER & WACKERS 2008, S. 17-35.

Bynum, Caroline Walker. ‚Material Continuity, Personal Survival, and the Resurrection of the Body: A scholastic Discussion in its medieval and modern Contexts'. In: *History of Religions* 30 (1990), S. 51-85.

Bynum, Caroline Walker. *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200-1336*. New York, Chichester (West Sussex), 1995 (=Lectures on the History of Religions, N.S., 15).

Bynum, Caroline Walker & Paul Freedman (Hg.). *Last Things: Death and the Apocalypse in the Middle Ages.* Philadelphia, 2000 (=The Middle Ages Series) [=BYNUM & FREEDMAN 2000a].

Bynum, Caroline Walker & Paul Freedman. ‚Introduction'. In: BYNUM & FREEDMAN 2000a, S. 1-17, S. 257-261 [=BYNUM & FREEDMAN 2000b].

Carlen, Louis. ‚Fürsprecher'. In: *LexMA*, Bd. 4, Sp. 1029 [=CARLEN 1999].

Cavendish, Richard. *Visions of Heaven and Hell.* London, 1977.

Cesalli, Laurent, Nadja Germann & Maarten J. F. M. Hoenen (Hg.). *University, Council, City: Intellectual Culture on the Rhine (1300-1550).* Acts of the XIIth International Colloquium of the Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale Freiburg im Breisgau, 27-29 October 2004. Turnhout, 2007 (=Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale – Recontres de Philosophie Médiévale, 13) [=CESALLI, GERMANN & HOENEN 2007].

Christe, Yves. ‚The Apocalypse in The Monumental Art of the Eleventh through Thirteenth Centuries'. In: EMMERSON & MCGINN 1992, S. 234-258.

Cocagnac, Augustin-Marie. *Le Jugement Dernier dans l'Art.* Paris, 1955.

Cohen, Kathleen. *Metamorphosis of a Death Symbol: The Transi Tomb in the Late Middle Ages and the Renaissance*. Berkeley [et al.], 1973 (=California Studies in the History of Art, 15).

Cohn, Norman. *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Messianism in medieval and Reformation Europe and its Bearing on modern totalitarian Movements*. 2. Auflage. London, 1962 ([1]1957).

Congar, Yves. ‚Apostel'. In: *LexMA*, Bd. 1, Sp. 781-786 [=CONGAR 1999].

Corbellini, Sabrina. ‚De Noordnederlandse Vertaling van het Nieuwe Testament: Het Paradijs in een Kloostercel'. In: DEN HOLLANDER, KWAKKEL & SCHEEPSMA 2007a, S. 131-145.

Corbellini, Sabrina, Mart van Duijn, Suzan Folkerts & Margriet Hoogvliet. ‚Challenging the Paradigms: Holy Writ and Lay Readers in Late Medieval Europe'. In: *Church History and Religious Culture* 93 (2013), S. 171-188.

Coun, Theo. ‚De Zuidnederlandse Vertaling van de vier Evangeliën: ‚Diet dede verstont se qualec''. In: DEN HOLLANDER, KWAKKEL & SCHEEPSMA 2007a, S. 117-129.

Dalen-Oskam, Karina van. *Studies over Jacob van Maerlants Rijmbijbel.* Hilversum, 1997 (=Middeleeuwse Studies en Bronnen, 57) (Diss. Rijksuniversiteit Leiden, 1997).

Dalen-Oskam, Karina van. ‚Bijbelstof op Rijm: ‚Som so vielt in goeden lande. Dat brochte vrucht menegherande''. In: DEN HOLLANDER, KWAKKEL & SCHEEPSMA 2007a, S. 37-48.

Daley, Brian E.. *The Hope of the early Church: A handbook of Patristic Eschatology*. Cambridge, 1991.

Daley, Brian E.. ‚Apocalypticism in early Christian Theology'. In: MCGINN 2000a, S. 3-47.

Damme, Yves van, ‚De Rolverdeling in de *Dialoog van Meester Eckhart en de Leek*: Een Herbeschouwing'. In: *OGE* 84 (2013), S. 202-243.
Daxelmüller, Christoph, ‚Heilige'. In: *LexMA*, Bd. 6, Sp. 2015-2017 [=DAXELMÜLLER 1999].
Delsaerdt, Pierre. *Suam quisque Bibliothecam: Boekhandel en particulier Boekenbezit aan de oude Leuvense Universiteit 16de-18de eeuw*. Leuven, 2001 (=Symbolae Facultatis Litterarum Lovaniensis, Series A, 27).
Delumeau, Jean. *Angst im Abendland: Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. bis 18. Jahrhunderts* [*La peur en occident*, dt.]. Deutsch von Monika Hübner. 2 Bde.. Reinbek bei Hamburg, 1985 (=Rororo, 7920).
Demuynck, Dirk. ‚Een Pelgrimstocht tussen Hemel en Hel: Over ‚Die Pelgrimagie der menscheliker natueren (Berlijn Ms. Germ. fol. 624)'. In: PORTEMAN, VERBEKE & WILLAERT 1996, S. 119-130.
Deneke, Bernward. ‚Himmel'. In: *LexMA*, Bd. 5, Sp. 23-24 [=DENEKE 1999].
Deschamps, Jan. *Middelnederlandse Handschriften uit Europese en Amerikaanse Bibliotheken*. 2. Druck. Leiden, 1972 ([1]1970).
Deschamps, Jan. ‚Utenbroeke, Philip'. In: BORK & VERKRUIJSSE 1985, S. 574-575.
Deschamps, Jan & Herman Mulder. *Inventaris van de Middelnederlandse Handschriften van de Koninklijke Bibliotheek van België (voorlopige Uitgave)*. Bd. 3. Brüssel, 2000.
Deschamps, Jan & Herman Mulder. *Inventaris van de Middelnederlandse Handschriften van de Koninklijke Bibliotheek van België (voorlopige Uitgave)*. Bd. 10. Brüssel, 2008.
Desplenter, Youri. „Die dach die daer is een dach der toernicheit': Een tweede Middelnederlandse Vertaling van het ‚Dies Irae"'. In: *OGE* 76 (2002), S. 177-185.
Desplenter, Youri. ‚Middelnederlandse Psaltervertalingen: ‚Het is nergens voor nodig om veel meer Boeken dan het Psalter te bestuderen"'. In: DEN HOLLANDER, KWAKKEL & SCHEEPSMA 2007a, S. 77-86.
Desplenter, Youri. ‚Huis-Tuin-en-Keukenmoraal? Jan van Leeuwen en de Tien Geboden'. In: *Spiegel der Letteren* 52 (2010), S. 1-29.
Desplenter, Youri. ‚Die verbotene Zukunftsvision eines mystischen Kochs: Fünf ‚verdeutschte' Schriften Jans van Leeuwen († 1378)'. In: BASTERT, TERVOOREN & WILLAERT 2011, S. 285-299.
Desplenter, Youri. ‚The Cook, the Dominican, their Writings, and their Connection: Jan van Leeuwen († 1378) and Johannes Tauler († 1361)'. In: Ms., unveröffentlicht, zu erscheinen in *OGE*.
Desplenter, Youri & Paul Wackers (Hg.). *Tweespraak: Het Continuüm van de Middelnederlandse Letterkunde en Latinitas* (=Sonderheft von *Queeste* 15:1 (2008)) [=DESPLENTER & WACKERS 2008].
DeVun, Leah. *Prophecy, Alchemy, and the End of Time: John of Rupescissa in the Late Middle Ages*. New York, Chichester (West Sussex), 2009.
Deyck, Rika van. ‚Apokalypse'. In: *LexMA*, Bd. 1, Sp. 751-752 [=DEYCK 1999].
Diemel, Bas. *‚Daer es leven sonder sterven': Memoria en Gemeenschapsvorming in Windesheimer Kringen uit de laatmiddeleeuwse Zuidelijke Nederlanden (1350-1550)*. Ms., unveröffentlicht (Diss. Universiteit Gent, 2011).
Dinzelbacher, Peter (Hg.). *Mittelalterliche Visionsliteratur: Eine Anthologie.* Ausgew., übers., eingel. u. komm. von Peter Dinzelbacher. Darmstadt, 1989.
Dinzelbacher, Peter (Hg.). *Europäische Mentalitätsgeschichte: Hauptthemen in Einzeldarstellungen*. Stuttgart, 1993 (=Kröners Taschenausgabe, 469) [=DINZELBACHER 1993a].
Dinzelbacher, Peter. ‚Ängste und Hoffnungen: Mittelalter'. In: DINZELBACHER 1993a, S. 285-294 [=DINZELBACHER 1993b].
Dinzelbacher, Peter. ‚Sterben/Tod: Mittelalter'. In: DINZELBACHER 1993a, S. 244-260 [=DINZELBACHER 1993c].
Dinzelbacher, Peter. *Angst im Mittelalter: Teufels-, Todes- und Gotteserfahrung: Mentalitatsgeschichte und Ikonographie*. Paderborn [et al.], 1996.
Dinzelbacher, Peter. *Bernhard von Clairvaux: Leben und Werk des berühmten Zisterziensiers*. Darmstadt, 1998 (=Gestalten des Mittelalters und der Renaissance).

Dinzelbacher, Peter. *Die letzten Dinge: Himmel, Hölle, Fegefeuer im Mittelalter*. Freiburg [et al.], Herder, 1999 (=Herder-Spektrum, 4715) [=DINZELBACHER 1999a].

Dinzelbacher, Peter. ‚Tod, Sterben'. In: *LexMA*, Bd. 8, Sp. 829-831 [=DINZELBACHER 1999b].

Dinzelbacher, Peter. ‚Persönliches Gericht und Weltgericht'. In: Barbara Haupt (Hg.). *Endzeitvorstellungen*. Düsseldorf, 2001 (=Studia Humaniora, 33), S. 95-131.

Dijk, Hans van. ‚Ogier van Denemarken'. In: Willem P. Gerritsen & A. G. van Melle (Hg.). *Van Aiol tot de Zwaanridder: Personages uit de middeleeuwse Verhaalkunst en hun Voortleven in Literatuur, Theater en Beeldende Kunst*. 2., veränd. Aufl.. Nijmegen, 1998 ([1]1993), S. 237-240.

Driel, Joost van. ‚Een streven naar Kunst: Formele Vernieuwingen in de Middelnederlandse Literatuur omstreeks 1300'. In: *Spiegel der Letteren* 53 (2011), S. 1-28.

Driel, Joost van. *Meesters van het Woord. Middelnederlandse Schrijvers en hun kunst*. Hilversum, 2012 (=Middeleeuwse Studies en Bronnen, 138).

Dückers, Rob & Ruud Priem (Hg.). *The Hours of Catherine of Cleves: Devotion, Demons and Daily Life in the Fifteenth Century*. Published on the occasion of the exhibition: Catherine's World: Devotion, Demons and Daily Life in the 15th Century, Museum Het Valkhof, Nijmegen, 10 October 2009 – 4 January 2010. Antwerpen, 2009.

Dusch, Marieluise. *De Veer Utersten: Das Cordiale de Quatuor Novissimis von Gerhard von Vliederhoven in mittelniederdeutscher Überlieferung*. Köln, Wien, 1975 (=Niederdeutsche Studien, 20) (Diss. Universität München, 1971).

Easting, Robert. *Visions of the Other World in Middle English*. Cambridge, 1997 (=Annotated bibliographies of Old and Middle English, 3).

Easting, Robert. ‚Personal Apocalypse: Judgement in some Other-World Visions'. In: Nigel Morgan (Hg.). *Prophecy, Apocalypse and the Day of Doom: Proceedings of the 2000 Harlaxton Symposium*. Donington, 2004 (=Harlaxton Medieval Studies, 12), S. 68-85.

Eerden, Peter C. van der. ‚Eschatology in the ‚Boec van der Wraken'. In: VERBEKE, VERHELST & WELKENHUYSEN 1988, S. 425-440.

Eerden, Peter C. van der. ‚Engelen en demonen'. In: Manuel Stoffers (Hg.). *De middeleeuwse Ideeënwereld, 1000-1300*. Heerlen, Hilversum, 1994 (=Middeleeuwse Studies en Bronnen, 63), S. 117-143.

Ehrich, Susanne. *Die ‚Apokalypse' Heinrichs von Hesler in Text und Bild: Traditionen und Themen volkssprachlicher Bibeldichtung und ihre Rezeption im Deutschen Orden*. Berlin, 2010 (=Philologische Studien und Quellen, 223) (Diss. Universität Regensburg, 2008).

Eligh, Pieter. *Leven in de Eindtijd: Ondergangsstemmingen in de Middeleeuwen*. Hilversum, 1996 (=Middeleeuwse Studies en Bronnen, 50).

Elm, Kaspar. ‚Bettelorden'. In: *LexMA*, Bd. 1, Sp. 2088-2093 [=ELM 1999].

Embach, Michael. *Die Schriften Hildegards von Bingen: Studien zu ihrer Überlieferung und Rezeption im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit*. Berlin, 2003 (=Erudiri Sapientia: Studien zum Mittelalter und zu seiner Rezeptionsgeschichte, 4) (Habil. Universität Trier, 2003).

Emmerson, Richard Kenneth. *Antichrist in the Middle Ages: A Study of medieval Apocalypticism, Art, and Literature*. Seattle, 1981.

Emmerson, Richard Kenneth. ‚Introduction: The Apocalypse in medieval Culture'. In: EMMERSON & MCGINN 1992, S. 293-332.

Emmerson, Richard Kenneth, ‚Apocalyptic Themes and Imagery in medieval and Renaissance literature'. In: MCGINN 2000a, S. 402-441.

Emmerson, Richard Kenneth & Suzanne Lewis, ‚Census and Bibliography of medieval Manuscripts containing Apocalypse Illustrations, ca. 800-1500'. In: *Traditio* 40 (1984), S. 337-379, 41 (1985), S. 367-409, 42 (1986), S. 443-472 [=EMMERSON & LEWIS 1984-1986].

Emmerson, Richard Kenneth & Bernard McGinn (Hg.). *The Apocalypse in the Middle Ages*. Ithaca, London, 1992 [=EMMERSON & MCGINN 1992].

Enev, Mihail. *The Apocalypse by Saint John the Theologian in the Frescoes, Icons and Miniatures of the Christian Churches*. Sofia, 1996.

Engemann, Josef. ‚Apokalypse'. In: *LexMa*, Bd. 1, Sp. 755-757 [=ENGEMANN 1999a].

Engemann, Jozef. ‚Himmelfahrt Christi'. In: *LexMA*, Bd. 5, Sp. 24-25 [=ENGEMANN 1999b].

Engen, Hildo van. ‚Gerard van Voorne en de Vijfde Partie van de *Spiegel Historiael*. In: BESAMUSCA, SLEIDERINK & WARNAR 2009a, S. 31-45.
Faems, An. ‚Sporen van het Utopische in de Middelnederlandse Literatuur: Een Lezing van Jan van Boendales ‚Boec vander Wraken‘. In: Anne Decelle, An Faems & Tom Sintobin (Hg.). *Paradijzen van Papier: Utopie in de Nederlandse Literatuur*. Leuven, 2009, S. 17-41.
Filoramo, Giovanni. ‚Eschatologie‘. In: *RGG⁴*, Bd., 2, Sp. 1542-1546 [=FILORAMO 2007].
Forster, Karl. ‚Anschauung Gottes‘. In: *LThK²*, Bd. 1, Sp. 583-591 [=FORSTER 1957-1963].
Fraeters, Veerle. ‚Zwart: Over het negende Visioen van Hadewijch‘. In: PORTEMAN, VERBEKE & WILLAERT 1996, S. 31-46.
Fredriksen, Paula. ‚Apocalypse and Redemption in Early Christianity: From John of Patmos to Augustine of Hippo‘. In: *Vigiliae Christianae* 45 (1991), S. 151-183.
Fredriksen, Paula. ‚Tyconius and Augustine on the Apocalypse‘. In: EMMERSON & MCGINN 1992, S. 20-37.
Fried, Johannes. *Aufstieg aus dem Untergang: Apokalyptisches Denken und die Entstehung der modernen Naturwissenschaft im Mittelalter*. München, 2001.
Gardiner, Eileen. *Medieval Visions of Heaven and Hell: A Sourcebook*. New York, London, 1993 (=Garland medieval Bibliographies, 11 / Garland Reference Library of the Humanities, 1256).
Geest, Paul J.J. van. ‚Jan van Leeuwen: Der Stand der Forschung‘. In: *Studies in Spirituality* 1 (1991), S. 269-285.
Geirnaert, Dirk. ‚Jan van Leeuwen in Vertaling: Onderzoek rond een Latijnse Excerptencollectie‘. In: DESPLENTER & WACKERS 2008, S. 55-69.
Geirnaert, Dirk & Joris Reynaert. ‚Geestelijke Spijs met zalige Vermaning: Verspreiding, Overlevering en Receptie van Jan van Leeuwen‘. In: MERTENS [ET AL.] 1993, S. 190-209, 426-434 [=GEIRNAERT & REYNAERT 1993].
Gerritsen, Willem P. [et al.]. ‚A Fourteenth-Century vernacular Poetics: Jan van Boendale’s ‚How Writers should write“. In: Erik Kooper (Hg.). *Medieval Dutch Literature in its European Context*. Cambridge, 1994 (=Cambridge studies in medieval literature, 21), S. 245-260.
Gerven, Jan van. ‚Nationaal Gevoel en stedelijke politieke Visies in het 14de eeuwse Brabant: Het Voorbeeld van Jan van Boendale‘. In: *Bijdragen tot de Geschiedenis* 59 (1976), S. 145-164.
Gerven, Jan van. ‚Traditie, Eschatologie en Zelfcensuur: Boendale en de Joden‘. In: *Bijdragen tot de Geschiedenis* 71 (1988), S. 3-27.
Gerven, Jan van. *Literatuur, maatschappij en religie. Mentaliteit en realiteit in het oeuvre van de Antwerpse dichter en geschiedschrijver Jan van Boendale (1290-1365)*. Ms., unveröffentlicht, Diss. Universiteit Gent, 1988/1989. Online verfügbar unter: http://lib.ugent.be/fulltxt/RUG01/000/236/018/RUG01-000236018_2010_0001_AC.pdf, Stand: 21.08.2016.
Gier, Albert. ‚Memento Mori‘. In: *LexMA*, Bd. 6, Sp. 507 [=GIER 1999].
Goossens, Jan. ‚De Doorbraak van het Vagevuur in de Middelnederlandse en Middellatijnse Letterkunde van het Luiks-Brabantse Gebied‘. In: *OGE* 78 (2004), S. 265-291.
Gordeau, Era. ‚Een Dubbelblad herenigd? Over een nog onbekend Fragment van ‚Der Leken Spiegel’. In: *Queeste* 16 (2009), S. 39-50.
Gorissen, Friedrich. *Das Stundenbuch der Katharina von Kleve*. Analyse und Kommentar. Berlin, 1973.
Gow, Andrew Colin. *The Red Jews: Antisemitism in an Apocalyptic Age, 1200-1600*. Leiden [et al.], 1995 (=Studies in Medieval and Reformation Thought, 55).
Gow, Andrew Colin. ‚Wie übergeht oder ignoriert man eschatologisches Gedankengut? Und warum? Und wenn man es einmal übergangen oder verkannt hat, was wären dann konkret die Folgen? In: BRANDES & SCHMIEDER 2008, S. 1-12.
Grams-Thieme, Marion. ‚Himmlisches Jerusalem‘. In: *LexMA*, Bd. 5, Sp. 28-29 [=GRAMS-THIEME 1999].
Graus, František. *Pest – Geißler – Judenmorde: Das 14. Jahrhundert als Krisenzeit*. Göttingen, 1987 (=Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 86).
Gribomont, Jean & Ludwig Hödl. ‚Bibel [...]‘. In: *LexMA*, Bd. 2, Sp. 42-43.

Grimm, Reinhold R.. *Paradisus Coelistis, Paradisus Terrestris: Zur Auslegungsgeschichte des Paradieses im Abendland bis um 1200*. München, 1977 (=Medium Aevum, 33).

Grubb, Nancy. *Revelations: Art of the Apocalypse*. New York [et al.], 1997.

Grundmann, Herbert. ‚Litteratus – Illitteratus. Der Wandel einer Bildungsnorm vom Altertum zum Mittelalter'. In: Herbert Grundmann. *Ausgewählte Aufsätze*. 3 Bde.. Stuttgart, 1978 (=Schriften der Monumenta Germaniae Historica, Schriften, 25: 1-3), 3. Bd., S. 1-66.

Gurevich, Aron J.. ‚Popular and scholarly medieval cultural Traditions: Notes in the Margin of Jacques Le Goff's Book'. In: *Journal of Medieval History* 9 (1983), S. 71-90.

Haas, Alois Maria. *Gottleiden – Gottlieben: Zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter*. Frankfurt am Main, 1989.

Haas, Alois Maria. *Geistliches Mittelalter*. Freiburg (Schweiz), 1998 (=Dokimion, 8).

Haas, Alois Maria. ‚Otherwordly journeys in the Middle Ages'. In: MCGINN 2000a, S. 442-466.

Haeusler, Martin. *Das Ende der Geschichte in der mittelalterlichen Weltchronistik*. Köln, Wien, 1980 (=Archiv für Kulturgeschichte, Beihefte, 13).

Hage, Antonie L. H.. *Sonder favele, sonder lieghen: Onderzoek naar Vorm en Functie van de Middelnederlandse Rijmkroniek als historiografisch Genre*. Groningen, 1989 (=Historische studies, 48 / Bijdragen van het Instituut voor middeleeuwse geschiedenis, 39).

Hage, Anton L. H.. ‚Lodewijk van Velthem: Pastoor tussen Kerk en Wereld'. In: *De Nieuwe Taalgids* 87 (1994), S. 210-216.

Hage, Anton L. H.. „De beste man die nie in hondert iaren was': Keizer Hendrik VII in Velthems Voortzetting van de ‚Spiegel Historiael". In: René E. V. Stuip & Cees Vellekoop (Hg.). *Koningen in kronieken*. Hilversum, 1998 (=Utrechtse bijdragen tot de Mediëvistiek, 16), S. 143-161.

Hage, Anton L.H.. ‚Velthem, Lodewijk van'. In: *LexMA*, Bd. 8, Sp. 1451-1452 [=HAGE 1999].

Hartmann, Heiko & Werner Röcke (Hg.). *Utopie im Mittelalter. Begriff – Formen – Funktionen.* (=Sonderheft von *Das Mittelalter* 18:2 (2013)).

Heist, William W.. *The Fifteen Signs before Doomsday*. East Lansing, 1952.

Heyse, Elisabeth. ‚Drei Lebende und drei Tote [...]'. In: *LexMA*, Bd. 3, Sp. 1390-1391 [=Heyse 1999a].

Heyse, Elisabeth. ‚Methodius, Pseudo-Methodius'. In: *LexMA*, Bd. 4, Sp. 581 [=Heyse 1999b].

Hödl, Ludwig. ‚Todsünde'. In: *LexMA*, Bd. 8, Sp. 839-840 [=HÖDL 1999].

Hoffmann, Werner J.. ‚The ‚Gospel of Nicodemus' in Dutch and Low German Literatures of the Middle Ages'. In: Zbigniew Izydorczyk (Hg.). *The Medieval ‚Gospel of Nicodemus': Texts, Intertexts, and Contexts in Western Europe*. Tempe, Arizona, 1997 (=Medieval & Renaissance, Texts & Studies, 158), S. 337-360.

Holdenried, Anke. *The Sibyl and Her Scribes: Manuscripts and Interpretation of the Latin ‚Sibylla Tiburtina' c. 1050-1500*. Aldershot, Burlington, 2006 (=Church, Faith and Culture in the Medieval West).

Hollander, August den. ‚Middelnederlandse Levens van Jezus: ‚Uuten .iiii. ewangelisten ene evangelie ghemaect". In: DEN HOLLANDER, KWAKKEL & SCHEEPSMA 2007a, S. 179-190.

Hollander, August den, Erik Kwakkel & Wybren Scheepsma (Hg.). *Middelnederlandse Bijbelvertalingen.* Met Medewerking van Martine Meuwese. Hilversum, 2007 (=Middeleeuwse Studies en Bronnen, 102) [=DEN HOLLANDER, KWAKKEL & SCHEEPSMA 2007a].

Hollander, August den, Erik Kwakkel & Wybren Scheepsma. ‚Inleiding'. In: DEN HOLLANDER, KWAKKEL & SCHEEPSMA 2007a, S. 9-11 [=DEN HOLLANDER, KWAKKEL & SCHEEPSMA 2007b].

Hommel-Steenbakkers, P. H. J. (Nelly) de. *Een openbaring: Parijs, Bibliothèque Nationale, Ms. Néerlandais 3*. Nijmegen, 2001 (Diss. Katholieke Universiteit Nijmegen, 2001) (=Nijmeegse Kunsthistorische Studies, 9).

Hommel-Steenbakkers, Nelly de. ‚Apocalyps: Het laatste Boek'. In: DEN HOLLANDER, KWAKKEL & SCHEEPSMA 2007a, S. 159-168.

Huck, Oliver. ‚The Music of the Angels in Fourteenth- and early Fifteenth-Century Music'. In: *Musica Disciplina* 53 (2003-2008), S. 99-119.

Huizinga, Johan. *Herbst des Mittelalters: Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und in den Niederlanden*. Hg. von Kurt Köster. 11. Auflage. Stuttgart, 1975 (=Kröners Taschenausgabe, 204).
Hunger, Herbert. ‚Byzantinische Literatur'. In: *LexMA*, Bd. 2, Sp. 1182-1208 [=HUNGER 1999].
Jonker, Esther. *Het Amsterdams Perikopenboek: Volkstalige Vroomheid in veertiende-eeuws Vlaanderen*. Leiden, 2010 (Diss. Universiteit Leiden, 2010).
Kestemont, Mike. ‚Velthem *et. al.*: A stylometric Analysis of the Rhyme Words in the Account of the Battle of the Golden Spurs in the Fifth Part of the „Spiegel Historiael". In: *Queeste* 17 (2010), S. 1-27.
Kestemont, Mike. *Het Gewicht van de Auteur. Stylometrische Auteursherkenning in Middelnederlandse Literatuur.* Gent, 2013 (=Studies op het Gebied van de oudere Nederlandse Letterkunde, 5) (Diss. Universiteit Antwerpen, 2012).
Kikuchi, Satoshi, ‚Jan van Leeuwen's Criticism of Meister Eckhart: An Aspect of the Impact from the Papal Bull In agro dominico in 14th Century Brabant'. In: *Medieval Mystical Theology* 21 (2012), S. 170-192.
Kinable, Dirk. *Facetten van Boendale: Literair-historische Verkenningen van ‚Jans Teesteye' en de ‚Lekenspiegel'.* Leiden, 1997 (=Leidse opstellen, 31) (Diss. Rijksuniversiteit Leiden, 1998).
Kinable, Dirk. ‚Een wereldbeschouwelijke Spiegel voor de Leek: Codex Marshall 29'. In: *Spiegel der Letteren* 43 (2001), S. 3-31.
Kirschner, Carola. ‚Totentänze und Jenseitsvisionen'. In: TERVOOREN 2006, S. 199-219.
Klamt, Johann-Christian & Lia Couwenberg. ‚De Moraal van het Schaakspel versus het Dobbelen: Bekende en minder bekende Voorstellingen opnieuw bekeken'. In: Wolfert S. van Egmond & Marco Mostert (Hg.). *Spelen in de Middeleeuwen: Over Schaken, Dobbelen en Kaarten.* Hilversum, 2001 (=Utrechtse Bijdragen tot de Mediëvistiek, 17), S. 67-93.
Kok, Theo B. W.. ‚Jan van Leeuwen en zijn Werkje tegen Eckhart'. In: *OGE* 47 (1973), S. 129-172.
Kolpacoff Dean, Jennifer. ‚The Auffahrtabend Prophecy and Henry of Langenstein: German Adaptation and Transmission of the ‚Visio Fratris Johannis"'. In: *Viator* 40 (2009), S. 355-386.
Kors, Mikel M. ‚De Historiebijbel van 1361: Leken en Bijbellectuur in de veertiende Eeuw'. In: DEN HOLLANDER, KWAKKEL & SCHEEPSMA 2007a, S. 49-58.
Kors, Mikel M. & Gerard Claassens (Hg.). *De Bijbel voor Leken. Studies over Petrus Naghel en de Historiebijbel van 1361*. Leuven, 2007 (=Publicaties van de Stichting Encyclopédie Bénédictine, 4).
Kovacs, Judith & Christopher Rowland. *Revelation: The Apocalypse of Jesus Christ.* In collaboration with Rebekah Callow. Oxford [et al.], 2004 (=Blackwell Bible commentaries).
Laarhoven, Jan van. *De Beeldtaal van de christelijke Kunst: Geschiedenis van de Iconografie*. Nijmegen, Amsterdam, 2008 ([1]1992).
Land, Linda van 't. ‚Heiligheid in moderne tijd'. In: *Groniek* 143 (1998), S. 201-206.
Landes, Richard A.. ‚Lest the Millennium be fulfilled: Apocalyptic Expectations and the Pattern of Western Chronography 100-800 CE'. In: VERBEKE, VERHELST & WELKENHUYSEN 1988, S. 137-211.
Landes, Richard A.. ‚The Fear of an apocalyptic Year 1000: Augustinian Historiography, medieval and modern'. In: *Speculum* 75 (2000), S. 97-145.
Laureys, Marc & Verhelst, Daniel. ‚Pseudo-Methodius, ‚Revelationes': Textgeschichte und kritische Edition: Ein Leuven-Groninger Forschungsprojekt'. In: VERBEKE, VERHELST & WELKENHUYSEN 1988, S. 112-136.
Leeuwen, Jacoba van. „...dat anxtelike oordeel groot...': Jan van Boendales Visie op de absolute Gerechtigheid bij het Laatste Oordeel (ca. 1330)'. In: *Trajecta* 7 (1998), S. 97-110.
Leeuwen, Jacoba van. ‚Balancerend tussen Strengheid en Barmhartigheid: Rechtvaardige Rechters en goede Vorsten in de Antwerpse School'. In: VAN ANROOIJ [ET AL.] 2002, S. 81-93, S. 169-170.
Le Goff, Jacques. *The birth of purgatory* [*La naissance du purgatoire* ([1]1981), eng.]. Übers. von Arthur Goldhammer. Chicago, 1984.

Lerner, Robert E.. ‚Refreshment of the Saints: The Time after Antichrist as a Station for earthly Progress in medieval Thought‘. In: *Traditio* 32 (1976), S. 97-144.
Lerner, Robert E.. ‚The Black Death and Western European eschatological Mentalities‘. In: *The American Historical Review* 86 (1981), S. 533-552.
Lerner, Robert E.. ‚Antichrists and Antichrist in Joachim of Fiore'. In: *Speculum* 60 (1985), S. 553-570.
Lerner, Robert E.. *The Powers of Prophecy: The Cedar of Lebanon Vision from the Mongol Onslaught to the Dawn of the Enlightenment*. Ithaca, London, 2009 ([1]1983).
Lewis, Clive Staples. *The discarded Image: An Introduction to Medieval and Renaissance Literature*. Cambridge, 1964.
Lie, Orlanda S. H.. ‚De Middelnederlandse Vertalers van het ‚Purgatorium Sancti Patricii‘: Hun Medium en Publiek‘. In: MERTENS [ET AL.] 1993, S. 124-140, 405-408.
Lie, Orlanda S. H. ‚What is Truth? The verse-prose Debate in medieval Dutch Literature. In: *Queeste* 1 (1994), S. 34-65.
Lie, Orlanda S. H. [et al.] (Hg.). *Het Boek van Sidrac: Een honderdtal Vragen uit een middeleeuwse Encyclopedie*. Hilversum, 2006 (=Artesliteratuur in de Nederlanden, 5).
Lievens, Robrecht. ‚Jan van Leeuwen‘. In: *VL²*, Bd. 4, Sp. 504-510 [=LIEVENS 1978-2004].
Linge, David E. ‚Mysticism, Poverty and Reason in the Thought of Meister Eckhart‘. In: *Journal of the American Academy of Religion* 46 (1978), S. 465-488.
Lücker, Maria Alberta. *Meister Eckhart und die Devotio Moderna*. Leiden, 1950 (=Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 1).
Mak, Jacobus Johannes. ‚Boendale Studies: I. Boendale en Durandus‘. In: *TNTL* 75 (1957), S. 241-257 [=MAK 1957a].
Mak, Jacobus Johannes. ‚Boendale Studies: II. Boendale en Sidrac‘. In: *TNTL* 75 (1957), S. 257-290 [=MAK 1957b].
Mak, Jacobus Johannes. ‚Boendale en de Legenda Aurea‘. In: *Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen*, Afdeling Letterkunde, N. R., 20, Nr. 13, 1957 [=MAK 1957c].
Mak, Jacobus Johannes. ‚Het Boec vander Wraken‘. In: *Leuvense Bijdragen* 47 (1958), S. 1-27.
Mak, Jacobus Johannes. ‚Boendale en de Bijbel‘. *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis* 43 (1959), S. 221-249 [=MAK 1959a].
Mak, Jacobus Johannes. ‚Boendale Studies: III. Boendale en Pseudo-Petrus‘. In: *TNTL* 75 (1959), S. 65-111 [=MAK 1959b].
Mak, Jacobus Johannes & Joris Reynaert. ‚Jan van Boendale‘. In: BORK & VERKRUIJSSE 1985, S. 84.
McDannel, Colleen & Bernhard Lang. *Heaven: A History*. New Haven, London, 1988.
McGinn, Bernard. ‚Early Apocalypticism: The ongoing Debate‘. In: PATRIDES & WITTREICH 1984, S. 2-39.
McGinn, Bernard. „Teste David cum Sibylla‘: The Significance of the Sibylline Tradition in the Middle Ages‘. In: Julius Kirshner & Suzanne F. Wemple (Hg.). *Women of the medieval World: Essays in Honor of John H. Mundy*. Oxford, 1985, S. 7-35 [Nachdruck in MCGINN 1994].
McGinn, Bernard. „Pastor Angelicus‘: Apocalyptic and political Hope in the Fourteenth Century‘. In: Rusconi, Roberto (Hg.). *Santi e Santità nel Secolo XIV: Atti del XV Convegno Internazionale, Assisi, 15-16-17 Ottobre 1987*. Perugia, 1989, S. 221-251 [Nachdruck in MCGINN 1994].
McGinn, Bernard. ‚Introduction: John's Apocalypse and the apocalyptic Mentality‘. In: EMMERSON & MCGINN 1992, S. 3-19.
McGinn, Bernard (Hg.). *Apocalypticism in the Western Tradition*. Aldershot, 1994 (=Variorum Collected Studies Series, 430) [=MCGINN 1994].
McGinn, Bernard. *Visions of the End: Apocalyptic Traditions in the Middle Ages*. New York, Chichester (West Sussex) 1998 ([1]1979) (=Records of Civilization, Sources and Studies, 96) [=MCGINN 1998].
McGinn, Bernard. ‚Eschatologie‘. In: *LexMA*, Bd. 4, Sp. 6-9 [=MCGINN 1999].
McGinn, Bernard. (Hg.). *Apocalypticism in Western History and Culture*. New York, London, 2000 ([1]1998) (=The Encyclopedia of Apocalypticism, 2) [=MCGINN 2000a].
McGinn, Bernard. ‚The Last Judgment in Christian Tradition‘. In: MCGINN 2000a, S. 361-401 [=MCGINN 2000b].

McGinn, Bernard. ‚Apocalypticism and Church Reform: 1100-1500'. In: MCGINN 2000a, S. 74-109 [=MCGINN 2000c].
McGinn, Bernard. *Antichrist: Two Thousand Years of the Human Fascination with Evil*. New York, Chichester (West Sussex), 2000 [=MCGINN 2000d].
McGinn, Bernard. ‚The apocalyptic Imagination in the Middle Ages'. In: Jan A. Aertsen & Martin Pickavé (Hg.). *Ende und Vollendung: Eschatologische Perspektiven im Mittelalter*. Berlin, New York, 2002 (=Miscellanea Mediaevalia, 29), S. 79-94.
McGinn, Bernard. *The Harvest of Mysticism in medieval Germany (1300-1500)*. New York, 2005 (=The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism, 4).
McGrath, Alister E.. *Christian Theology: An Introduction*. 2. Aufl.. Cambridge, Oxford, 1997 ([1]1994).
McGrath, Alister E.. *A brief History of Heaven*. Malden [et al.], 2003 (=Blackwell brief Histories of Religion).
Meinhardt, Helmut. ‚Empyreum'. In: *LexMA*, Bd. 3, Sp. 1898 [=MEINHARDT 1999].
Mertens, Thom. ‚Boeken voor de Eeuwigheid: Ter Inleiding'. In: MERTENS [ET AL.] 1993, S. 8-35.
Mertens, Thom. ‚De Apocalyps van Hendrik Mande'. In: PORTEMAN, VERBEKE & WILLAERT 1996, S. 131-138.
Mertens, Thom. ‚Omstreeks 1362, Jan van Ruusbroec bezoekt de Kartuizers te Herne: De Mysticus als Schrijver'. In: SCHENKEVELD-VAN DER DUSSEN [ET AL.] 1998, S. 58-59.
Mertens, Thom. ‚Middelnederlandse Bijbelvertaling'. In: Ria Jansen-Sieben, Jozef Janssens & Frank Willaert (Hg.). *Medioneerlandistiek: Een Inleiding in de Middelnederlandse Letterkunde*. Hilversum, 2000 (=Middeleeuwse Studies en Bronnen, 69), S. 275-284 [=Mertens 2000a].
Mertens, Thom. ‚Er zullen Tekenen zijn aan Zon, Maan en Sterren: Het Einde der Tijden in Middelnederlandse Evangeliepreken'. In: *Queeste* 7 (2000), S. 128-142 [=Mertens 2000b].
Mertens, Thom [et al.] (Hg.). *Boeken voor de Eeuwigheid: Middelnederlands geestelijk Proza*. Amsterdam, 1993 (=Nederlandse Literatuur en Cultuur in de Middeleeuwen, 8) [=MERTENS [ET AL.] 1993].
Mertens, Thom, Patricia Stoop & Christoph Burger (Hg.). *De Middelnederlandse Preek*. Hilversum, 2009 (=Middeleeuwse Studies en Bronnen, 116).
Meuwese, Martine. *Beeldend vertellen: De verluchte Handschriften van Jacob van Maerlants ‚Rijmbijbel' en ‚Spiegel Historiael'*. Leiden, 2001 (Diss. Universiteit Leiden, 2001).
Meuwese, Martine. ‚Verluchting in Bijbelhandschriften: Bijbelvoorstellingen in een middeleeuws Jasje'. In: DEN HOLLANDER, KWAKKEL & SCHEEPSMA 2007a, S. 25-35.
Minois, Georges. *Histoire des Enfers*. Paris, 1991 (=*Nouvelles Études Historiques*).
Moltmann, Jürgen. *Theologie der Hoffnung: Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*. München, 1964 (=Beiträge zur evangelischen Theologie, 38).
Möhring, Hannes. *Der Weltkaiser der Endzeit: Entstehung, Wandel und Wirkung einer tausendjährigen Weissagung*. Stuttgart, 2000 (=Mittelalter-Forschungen, 3).
Moolenbroek, Jaap van. ‚Maerlants ‚Scolastica' of ‚Rijmbijbel': Een Waagstuk?', In: Sabrina Corbellini [et al.] (Hg.). *Wonderen voor Alledag: Elf Opstellen over Godsdienst en Samenleving in de Middeleeuwen door Jaap van Moolenbroek opnieuw uitgegeven bij zijn Afscheid van de Vrije Universiteit*. Hilversum, 2006 (=Middeleeuwse Studies en Bronnen, 97), S. 195-215 [Nachdruck, urspr. Version in: Jaap van Moolenbroek & Maaike Mulder (Hg.). *Scolastica willic ontbinden: Over de ‚Rijmbijbel' van Jacob van Maerlant*. Hilversum, 1991].
Morgan, Alison. *Dante and the Medieval Other World*. Cambridge [et al.], 1990 (=Cambridge Studies in Medieval Literature, 8).
Mormando, Franco. ‚What happens to us when we die? Bernadino of Siena on ‚The Four Last Things''. in: Edelgard E. DuBruck & Barbara I. Gusick (Hg.). *Death and Dying in the Middle Ages*. New York [et al.], 1999 (=Studies in the Humanities: Literature – Politics – Society, 45), S. 109-142.
Moynihan, Robert. ‚The Development of the ‚Pseudo-Joachim' Commentary ‚Super Hieremiam': New Manuscript Evidence'. In: *Mélanges de l'École française de Rome: Moyen-Age, Temps modernes* 98 (1986), S. 109-142.

Muessig, Carolyn & Ad Putter. *Envisaging Heaven in the Middle Ages*. London, New York, 2007 (=Routledge Studies in Medieval Religion and Culture, 6).
Newman, Barbara. *God and the Goddesses: Vision, Poetry, and Belief in the Middle Ages*. Philadelphia: University of Philadephia Press, 2003 (=The Middle Ages Series).
Noë, Hilde. „Niet vergaen, maer vernuwen': De Openbaring van Jan van Ruusbroec'. In: *Queeste* 7 (2000), S. 115-127.
Oechslin Weibel, Christa. *„Ein übergülde aller der sælikeit...": Der Himmel und die anderen Eschata in den deutschen Predigten Bertholds von Regensburg*. Bern [et al.], 2005 (Diss. Universität Zürich, 2002/2003) (=Deutsche Literatur von den Anfängen bis 1700, 44).
Ohler, Norbert. *Sterben und Tod im Mittelalter*. München, Zürich, 1990.
Oosterman, Johan. ‚Het rekenboek geopend: De laatste dingen in de vroege Brugse rederijkerslyriek'. In: *Queeste* 7 (2000), S. 143-161.
Oostrom, Frits van. *Maerlants Wereld*. Amsterdam, 1998 ([1]1996) (Leseausgabe).
Oostrom, Frits van. ‚De religieuze Literatuur binnen de Middelnederlandse Literatuurgeschiedenis'. In: *OGE* 75 (2001), S. 20-31.
Oostrom, Frits van. *Stemmen op Schrift: Geschiedenis van de Nederlandse Literatuur vanaf het Begin tot 1300*. Amsterdam, 2006 (=Geschiedenis van de Nederlandse Literatuur).
Oostrom, Frits van. *Wereld in Woorden: Geschiedenis van de Nederlandse Literatuur 1300-1400*. Amsterdam, 2013 (=Geschiedenis van de Nederlandse Literatuur).
Oostrom, Frits van [et al.] (Hg.). *Grote Lijnen: Syntheses over Middelnederlandse Letterkunde*. Amsterdam, 1995 (=Nederlandse Cultuur en Literatuur in de Middeleeuwen, 11) [=VAN OOSTROM [ET AL.] 1995].
Ott, Ludwig. *Eschatologie in der Scholastik*. Aus dem Nachlaß bearbeitet von Erich Naab. Freiburg im Breisgau, 1990 (=Handbuch der Dogmengeschichte, Bd. 4, Sakramente, Eschatologie, Fasz. 7b).
Ott, Ludwig. *Grundriß der katholischen Dogmatik*. 11. Auflage, mit Literaturnachträgen. Bonn, 2005 ([1]1952).
Palmer, James T.. *The Apocalypse in the Early Middle Ages*. Cambridge, 2014.
Palmer, Nigel F.. ‚Eine deutsche Übersetzung von der ‚Vierten Partie' des ‚Spiegel Historiael''. In: *De Nieuwe Taalgids* 69 (1976), S. 102-110.
Palmer, Nigel F.. *‚Visio Tnugdali': The German and Dutch Translations and their Circulation in the Later Middle Ages*. München, Zürich, 1982 (=Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters, 76).
Palmer, Nigel F.. ‚Ars Moriendi'. In: Klaus Weimar [et al.] (Hg.). *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft*. 3. neubearbeitete Auflage. Berlin, New York, 1997, Bd. 1, S. 141-143.
Pansters, Krijn. *De kardinale Deugden in de Lage Landen, 1200-1500*, Hilversum, 2007 (=Middeleeuwse Studies en Bronnen, 108).
Patrides, Constantinos A. & Joseph Wittreich (Hg.). *The Apocalypse in English Renaissance Thought and Literature: Patterns, antecedents and repercussions*. Manchester, Dover, 1984 [=PATRIDES & WITTREICH 1984].
Peters, Ursula. *Literatur in der Stadt: Studien zu den sozialen Voraussetzungen und kulturellen Organisationsformen städtischer Literatur im 13. und 14. Jahrhundert*. Tübingen, 1983 (=Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur, 7) (Habil. Universität Konstanz).
Philippa, Marlies [et al.]. *Etymologisch Woordenboek van het Nederlands*. Amsterdam, 2003-2009. Zugriff über die Onlineresource: http://www.etymologie.nl (Stand: 21.08.2016).
Pleij, Herman. *Het gevleugelde Woord: Geschiedenis van de Nederlandse Literatuur 1400-1560*. Amsterdam, 2007 (=Geschiedenis van de Nederlandse Literatuur).
Plotzek, Joachim M. ‚Apokalypse. C. Darstellungen in der bildenden Kunst'. In: *LexMA*, Bd. 1, Sp. 752-755 [=PLOTZEK 1999].
Plummer, John. *The Hours of Catherine of Cleves, reproduced from the illuminated Manuscript belonging to the Guennol Collection and the Pierport Morgan Library*. London, 1966.
Porteman, Karel, Werner Verbeke & Frank Willaert (Hg.). *Tegendraads Genot: Opstellen over de Kwaliteit van middeleeuwse Teksten*. Leuven, 1996 [=PORTEMAN, VERBEKE & WILLAERT 1996].

Potestà, Gian Luca. ‚Radical apocalyptic Movements in the late Middle Ages'. In: MCGINN 2000a, S. 110-142.
Potestà, Gian Luca. *Il Tempo dell'Apocalisse: Vita di Giacchino da Fiore*. Rom, 2004.
Quinto, Riccardo. ‚Petrus Comestor'. In: *LexMA*, Bd. 6, Sp. 1967-1968 [=QUINTO 1999].
Rahner, Karl. ‚Eschatologie'. In: *LThK*², Bd. 3, Sp. 1094-1098 [=RAHNER 1957-1963].
Ramakers, Bart A. M.. ‚Apocalyptiek op de Planken: Twee Rederijkersspelen over het Boek Openbaring'. In: *OGE* 66 (1992), S. 187-223.
Ratzinger, Josef (Benedikt XVI.). *Eschatologie: Tod und ewiges Leben*. Regensburg, 2007 (¹1977).
Rauh, Horst Dieter. *Das Bild des Antichrist im Mittelalter: Von Tyconius zum deutschen Symbolismus*. 2., verb. und erw. Auflage. Münster (Westfalen), 1979 (¹1973) (=Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters: Texte und Untersuchungen, Neue Folge, 9).
Redzich, Carola. *‚Apocalypsis Joannis tot habet sacramenta quot verba': Studien zu Sprache, Überlieferung und Rezeption hochdeutscher Apokalypseübersetzungen des späten Mittelalters*. Berlin, New York, 2010 (=Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters, 137) (Diss. Berlin, 2005).
Reeves, Marjorie. *Joachim of Fiore and the prophetic future*. London, 1976.
Reeves, Marjorie. ‚The Development of apocalyptic Thought: Medieval Attitudes'. In: PATRIDES & WITTREICH 1984, S. 40-72.
Reeves, Marjorie. *The Influence of Prophecy in the later Middle Ages: A Study in Joachimism*. 2., verb. Aufl.. New York, London, 1993 (¹1969).
Reinink, Gerrit J.. ‚Pseudo-Methodius und die Legende vom römischen Endkaiser'. In: VERBEKE, VERHELST & WELKENHUYSEN 1988, S. 82-111.
Reinink, Gerrit J.. *Die Syrische Apokalypse des Pseudo-Methodius*. Leuven, 1993 (=Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 540; Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Scriptores Syri, 220).
Reitinger, Franz. ‚Rezension von: Angst im Mittelalter. Teufels-, Todes- und Gotteserfahrungen. Mentalitätsgeschichte und Ikonographie von Peter Dinzelbacher'. In: *Zeitschrift für Kunstgeschichte* 61 (1998), S. 267-273.
Reynaert, Joris. ‚Het Licht in de Beeldspraak van Hadewijch'. In: *OGE* 48 (1974), S. 3-45.
Reynaert, Joris. *De Beeldspraak van Hadewijch*. Tielt, Bussum, 1981 (=Studiën en Tekstuitgaven van OGE, 21).
Reynaert, Joris. ‚Leken, Ethiek en moralistisch-didactische Literatuur: Ter Inleiding'. In: REYNAERT [ET AL.] 1994, S. 9-36, S. 353-362.
Reynaert, Joris. ‚Profaan-ethische Literatuur in het Middelnederlands: Enkele grote Lijnen'. In: VAN OOSTROM [ET AL.] 1995, S. 99-116, S. 200-205.
Reynaert, Joris. „Contemptus' in het Middelnederlands'. In: WACKERS [ET AL.] 1996, S. 189-210, S. 328-333.
Reynaert, Joris. ‚Boendale of ‚Antwerpse school'? Over het Auteurschap van Melibeus en Dietsche Doctrinale'. In: VAN ANROOIJ [ET AL.] 2002, S. 127-157, S. 177-182.
Reynaert, Joris. ‚Hadewijchs Hemelvisioenen en de contemporaine Iconografie'. In: Marc van Vaeck, Hugo Brems & Gerard Claassens (Hg.). *De Steen van Alciato: Literatuur en visuele Cultuur in de Nederlanden: Opstellen voor Prof. Dr. Karel Porteman bij zijn Emeritaat*. Leuven, 2003, S. 351-372 [=REYNAERT 2003a].
Reynaert, Joris. ‚Ene suptile clergie, daer groet soetheit in leit': Filosofie en Middelnederlandse Literatuur omstreeks het Begin van de veertiende Eeuw'. In: *Queeste* 10 (2003), S. 1-14 [=REYNAERT 2003b].
Reynaert, Joris. ‚Met de Zodiak op Drift: Structuur en ‚Stemmen' in Jan van Leeuwens ‚Vanden Seven Teekenen der Sonnen''. In: *Queeste* 12 (2005), S. 97-126.
Reynaert, Joris. ‚Visies op de Schrijfkunst in de late Middeleeuwen: ‚Laus Scripturae' bij Jan van Boendale, Jean Gerson, Hermann Strepel'. In: *Spiegel der Letteren* 53 (2011), S. 123-152.
Reynaert, Joris [et al.] (Hg.). *Wat is Wijsheid? Lekenethiek in de Middelnederlandse Letterkunde*. Amsterdam, 1994 (=Nederlandse Literatuur en Cultuur in de Middeleeuwen, 9) [=REYNAERT [ET AL.] 1994].

Riedlinger, Helmut. ‚Apokalypse. A. Apokalypsenkommentare'. In: *LexMA*, Bd. 1, Sp. 748-750 [=RIEDLINGER 1999].
Rock, Jan. ‚Literary Monuments and Editor's Jokes: Nationalism and Professionalisation in Editions of Lodewijk van Velthem's ‚Spiegel Historiael' (1727-1906)'. In: Giuliani, Luigi [et al.] (Hg.). *Texts in multiple Versions: Histories of Editions* (=Sonderheft von *Variants* 5 (2006)), S. 285-313.
Ruh, Kurt. *Die niederländische Mystik des 14. bis 16. Jahrhunderts*. München, 1999 (=Geschichte der abendländischen Mystik, 4).
Ruhe, Ernstpeter (Hg.). *Elucidarium und Lucidaires: Zur Rezeption des Werks von Honorius Augustodunensis in der Romania und in England*. Wiesbaden, 1993 (=Wissensliteratur im Mittelalter: Schriften des Sonderforschungsbereichs 226 Würzburg/Eichstätt, 7).
Rupprich, Hans. *Die deutsche Literatur vom späten Mittelalter bis zum Barock. Teil 1: Das ausgehende Mittelalter, Humanismus und Renaissance, 1370-1520*. 2. Aufl., neubearbeitet von Hedwig Heger. München, 1994 (=Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zur Gegenwart, 4:1).
Rusconi, Roberto. ‚Antichrist and Antichrists'. In: MCGINN 2000a, S. 287-325.
Sauer, Hans. ‚Apokalypse. B. Übersetzungen und volkssprachliche Bearbeitungen. III. Englische Literatur'. In: *LexMA*, Bd. 1, Sp. 752 [=SAUER 1999].
Sauter, Gerhard. ‚Eschatologie: Dogmengeschichtlich'. In: *RGG*[4], Bd. 2, Sp. 1561-1567 [=SAUTER 2007].
Schaap, Mirjam. ‚Over ‚qwaclappers' en ander schadelijk Volk: De laatmiddeleeuwse Hervorming van Noord-Nederlandse Minderbroederkloosters bezien vanuit de interne Machtsstrijd binnen de Orde'. In: Hildo van Engen & Gerrit Verhoeven (Hg.). *Monastiek Observantisme en Moderne Devotie in de Noordelijke Nederlanden*. Hilversum, 2008 (=Middeleeuwse Studies en Bronnen, 110), S. 17-41.
Scheepsma, Wybren. ‚Hooglied: Verlokkend, maar gevaarlijk'. In: DEN HOLLANDER, KWAKKEL & SCHEEPSMA 2007a, S. 87-96, S. 113-116 [=SCHEEPSMA 2007a].
Scheepsma, Wybren. ‚Überregionale Beziehungen zwischen dem Rheinland und Brabant in der mystischen Literatur des 14. Jahrhunderts', In: CESALLI, GERMANN & HOENEN 2007, S. 247-275 [=SCHEEPSMA 2007b].
Scheepsma, Wybren. *The ‚Limburg Sermons': Preaching in the Medieval Low Countries at the Turn of the fourteenth Century*. Übers. von David F. Johnson. Leiden, Boston, 2008 (=Brill's Series in Church History and Religious Culture, 34) [=SCHEEPSMA 2008a].
Scheepsma, Wybren. ‚Meister Eckhart in den Niederlanden: Rezeption und Überlieferung im vierzehnten Jahrhundert'. In: Rüdiger Brandt & Dieter Lau (Hg.). *Exemplar. Festschrift für Kurt Otto Seidel*. Frankfurt am Main [et al.], 2008 (=Lateres: Texte und Studien zur Antike, Mittelalter und früher Neuzeit, 5), S. 9-54 [=SCHEEPSMA 2008b].
Scheepsma, Wybren. ‚Het Venijn van Broeder IJsewijn: Velthem over een obscure Boeteprediker en het Einde der Tijden'. In: BESAMUSCA, SLEIDERINK & WARNAR 2009a, S. 143-159.
Scheffczyk, Leo. ‚Gericht, Jüngstes'. In: *LexMA*, Bd. 4, Sp. 1327-1329 [=SCHEFFCZYK 1999a].
Scheffczyk, Leo. ‚Sünde, „Sündenfall". I. Scholastik'. In: *LexMA*, Bd. 8, Sp. 315-319 [=SCHEFFCZYK 1999b].
Scheffczyk, Leo. ‚Tod, Sterben. II. Theologische und religiöse Vorstellungen. 1. Westen. b. Scholastik'. In: *LexMA*, Bd. 8, Sp. 823-824 [=SCHEFFCZYK 1999c].
Schenkeveld-Van der Dussen, Maria Adriana [et al.] (Hg.). *Nederlandse Literatuur, een Geschiedenis*. 2. Aufl.. Amsterdam [et al.], 1998 ([1]1993) [=SCHENKEVELD-VAN DER DUSSEN [ET AL.] 1998].
Schepers, Kees. *‚Bedudinghe op Cantica Canticorum': Vertaling en Bewerking van ‚Glossa Tripartita super Cantica': Teksthistorische Studies en kritische Editie*. 2 Bde., Leuven 2006 (=Miscellanea Neerlandica, 34-35) (Diss. Rijksuniversiteit Groningen, 1999).
Schepers, Kees. ‚Kortsluiting tussen Wearmouth-Jarrow en Vlaanderen: De Apocalyps in het Middelnederlands'. In: *Queeste* 15 (2008), S. 97-119.
Schlageter, Johannes. ‚Armut und Armenfürsorge'. In: *LexMA*, Bd. 1, Sp. 986-987 [=SCHLAGETER 1999].

Schlusemann, Rita. *Bibliographie der niederländischen Literatur in deutscher Übersetzung: Band 1: Niederländische Literatur bis 1550*. Berlin, New York, 2011.

Schmieder, Felicitas. *Europa und die Fremden: Die Mongolen im Urteil des Abendlandes vom 13. bis in das 15. Jahrhundert*. Sigmaringen, 1994 (=Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters, 16) (Diss. Universität Frankfurt (Main), 1991).

Schmieder, Felicitas. ‚Der mongolische Augenblick in der Weltgeschichte, oder: Als Europa aus der Wiege wuchs'. In: Felicitas Schmieder (Hg.). *Produktive Kulturkonflikte* (=Sonderheft von *Das Mittelalter* 10:2 (2005)), S. 63-73.

Schmieder, Felicitas. ‚Two unequal Brothers split and reunited – The Greeks in Latin eschatological Perceptions of Politics and History before and after 1204'. In: Gherardo Ortalli, Giorgio Ravegnani & Peter Schreiner (Hg.). *Quarta Crociata: Venezia – Bisanzio – Impero Latino*. Venedig, 2006, S. 633-651 [=SCHMIEDER 2006a].

Schmieder, Felicitas. ‚Christians, Jews, Muslims – and Mongols: Fitting a foreign People into the Western Christian apocalyptic Scenario'. In: *Medieval Encounters* 12, S. 274-295 [=SCHMIEDER 2006b].

Schmieder, Felicitas. ‚Apokalyptik und Politik im 14. und 15. Jahrhundert'. In: Ulrich Knefelkamp & Frank Martin (Hg.). *Der Antichrist: Die Glasmalereien der Marienkirche in Frankfurt (Oder)*. Leipzig, 2008, S. 45-52 [=SCHMIEDER 2008a].

Schmieder, Felicitas. ‚Prophetische Propaganda in der Politik des 14. Jahrhunderts: Johannes von Rupescissa'. In: BRANDES & SCHMIEDER 2008, S. 249-260 [=SCHMIEDER 2008b].

Schulze, Ursula. ‚Memento Mori'. In: *LexMA*, Bd. 6, Sp. 506-507 [=SCHULZE 1999].

Sherwood-Smith, Maria C.. *Studies in the Reception of the Historia Scholastica of Peter Comestor: the Schwarzwälder Predigten, the Weltchronik of Rudolf von Ems, the Scolastica of Jacob van Maerlant and the Historiebijbel van 1360*. Oxford, 2000 (=Medium Aevum monographs, N. S., 20) (Diss. University of Oxford, 1996).

Sherwood-Smith, Maria C. & Patricia Stoop. *Repertorium van Middelnederlandse Preken in Handschriften tot en met 1550 / Repertorium of Middle Dutch Sermons preserved in Manuscripts from before 1550 (I-III)*. Leuven, 2003 (=Miscellanea Neerlandica, 29).

Sleiderink, Remco. *De Stem van de Meester: De Hertogen van Brabant en hun Rol in het literaire Leven (1106-1430)*. Amsterdam, 2003 (=Nederlandse Literatuur en Cultuur in de Middeleeuwen, 25) (Diss. Universiteit Leiden, 2003).

Sleiderink, Remco. ‚Lodewijk van Velthem: De onnoemelijke ambitie van een Brabantse dorps-pastoor'. In: Remco Sleiderink, Veerle Uyttersprot & Bart Besamusca (Hg.). *Maar er is meer: Avontuurlijk lezen in de epiek van de Lage Landen: Studies voor Jozef D. Janssens*. Leuven, 2005.

Sleiderink, Remco. „Une si belle Histoire de nos propres Seigneurs': La Noblesse Brabançonne et la Littérature en Néerlandais (première Moitié du XIVe Siècle)'. In: An Faems & Colette van Coolput-Storms (Hg.). *Les Librairies aristocratiques dans les anciens Pays-Bas au Moyen Âge, Actes de la Journée d'Étude internationale*, *Bruxelles, 20.10.2006* (=Sonderheft von *Le Moyen Âge* 113 (2007)), S. 549-567.

Sleiderink, Remco. ‚De verscheurde Lelie: Velthem en het Toekomstvisioen van Merlijn in de Vijfde Partie'. In: BESAMUSCA, SLEIDERINK & WARNAR 2009a, S. 161-182.

Smeyers, Maurits. ‚Een Middelnederlandse Apocalyps van omstreeks 1400 (Parijs, Bibliothèque Nationale, Ms. Néerl. 3): Hoogtepunt van het Pre-Eyckiaans Realisme'. In: *Academia Analecta*, *Mededelingen van de Koninklijke Academie voor Wetenschappen*, *Letteren en Schone Kunsten van België, Klasse der Schone Kunsten*, 53 (1993), S. 13-44 [=SMEYERS 1993a].

Smeyers, Maurits. *Vlaamse Miniaturen voor Van Eyck (ca. 1380-1420): Catalogus*. Leuven, 1993 (=Corpus van verluchte Gandschriften, 6; Low Countries Series 4) [=SMEYERS 1993b].

Sonnemans, Gerard. ‚Een berijmd Middelnederlands Traktaat over het Laatste Oordeel (Hs. Tübingen, U. B., Me IV 3, fol. 35r-59v)'. In: *OGE* 66 (1992), S. 284-293.

Spinrad, Phoebe S.. *The Summons of Death on the Medieval and Renaissance English Stage*. Columbus, 1987.

Stooker, Karl & Theo Verbeij, *Collecties op Orde: Middelnederlandse Handschriften uit Kloosters en semi-religieuze Gemeenschappen in de Nederlanden*. 2 Bde. Leuven, 1997 (=Miscellanea Neerlandica, 15-16).

Stoop, Patricia. ‚De Bijbelvertaling in Middelnederlandse Epistel- en Evangeliepreken'. In: DEN HOLLANDER, KWAKKEL & SCHEEPSMA 2007a, S. 169-177.
Stoop, Patricia. *Schrijven in Commissie: De Zusters uit het Brusselse Klooster Jericho en de Preken van hun Biechtvaders (ca. 1456-1510).* Hilversum, 2013 (=Middeleeuwse Studies en Bronnen, 127).
Strayer, Joseph R.. ‚The Promise of the Fourteenth Century'. In: *Proceedings of the American Philosophical Society* 105 (1961), S. 609-611.
Tervooren, Helmut (Hg.). *Van der Masen tot op den Rijn: Ein Handbuch zur Geschichte der mittelalterlichen volkssprachlichen Literatur im Raum von Rhein und Maas.* Unter Mitarbeit von Carola Kirschner und Johannes Spicker. Berlin, 2006 [=TERVOOREN 2006].
Thomsen, Marcus. ‚*Ein feuriger Herr des Anfangs...': Kaiser Friedrich II. in der Auffassung der Nachwelt.* Ostfildern 2005 (=Kieler Historische Studien, 42) (Diss. Universität Kiel, 2002).
Toner, Patrick. ‚Eschatology', In: *The Catholic Encyclopedia*, Bd. 5, New York, 1909. (Online Ressource: http://www.newadvent.org/cathen/05528b.htm, Stand 25.09.2014).
Töpfer, Bernhard. *Das kommende Reich des Friedens: Zur Entwicklung chiliastischer Zukunftshoffnungen im Hochmittelalter.* Berlin, 1964 (=Forschungen zur mittelalterlichen Geschichte, 11).
Tracey, Martin Joseph. ‚Tugenden und Laster, Tugend- und Lasterkataloge. IV. Landessprachliche Tugend- und Lasterkataloge. 1. Exemplarischer Überblick'. In: *LexMa*, Bd. 8, Sp. 1085-1088 [=TRACEY 1999].
Tuchman, Barbara W.. *A distant mirror: The calamitous 14th century.* New York, 1979 ([1]1978).
Trio, Paul. ‚Begijnen en Bedelorden in de Zuidelijke Nederlanden tijdens de dertiende en veertiende Eeuw'. In: Peter Nissen (Hg.). *Geloven in de Lage Landen: Scharniermomenten in de Geschiedenis van het Christendom.* Leuven, 2004, S. 35-49.
Türk, Monika. ‚Lucidaire de grant sapientie': Untersuchung und Edition der altfranzösischen Übersetzung 1 des ‚Elucidarium' von Honorius Augustodunensis. Tübingen, 2000 (=Beihefte zur Zeitschrift für Romanische Philologie, 307) (Diss. Universität Würzburg, 1993).
Ubbink, Rijkert Alex. *De Receptie van Meister Eckhart in de Nederlanden gedurende de Middeleeuwen: Een Studie op basis van Middelnederlandse Handschriften.* Amsterdam, 1978 (=Amsterdamer Publikationen zur Sprache und Literatur, 34).
Uytven, Raymond van. ‚Het Antwerpen van Jan van Boendale'. In: VAN ANROOIJ [ET AL.] 2002, S. 17-29, S. 160-161.
Vauchez, André. ‚Heilige, Westkirche'. In: *LexMA*, Bd. 4, Sp. 2014-2015 [=VAUCHEZ 1999].
Vauchez, André. ‚Die Bettelorden und ihr Wirken in der städtischen Gesellschaft'. In: André Vauchez (Hg.). *Machtfülle des Papsttums (1054-1274)* [*Apologée de la Papauté et Expansion de la Chrétienté (1054-1274)*]. Deutsche Ausgabe bearbeitet und herausgegeben von Odilo Engels. Ungekürzte Sonderausgabe. Freiburg [et al.], 2004 ([1]1994) (=Die Geschichte des Christentums: Religion – Politik – Kultur, Mittelalter, 2), S. 833-860.
Verbeke, Werner, Daniel Verhelst & Andries Welkenhuysen (Hg.). *The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages.* Leuven, 1988 (=Mediaevalia Lovaniensia, Series 1, Studia 15) [=VERBEKE, VERHELST & WELKENHUYSEN 1988].
Verdam, Jacob. ‚Velthem's Episoden uit Hildegardis'. In: *TNTL* 1 (1881), S. 281-297.
Voorbij, Johannes Benedictus. *Het ‚Speculum Historiale' van Vincent van Beauvais. Een Studie van zijn Ontstaansgeschiedenis.* Groningen, 1991 (Diss. Rijksuniversiteit Groningen, 1991).
Vooys, Cornelis Gerrit Nicolaas de. *Middelnederlandsche Legenden en Exempelen. Bijdrage tot de Kennis van de Prozalitteratuur en het Volksgeloof der Middeleeuwen.* Den Haag, 1900.
Vooys, Cornelis Gerrit Nicolaas de. ‚Nieuwe fragmenten uit Lodewijk van Velthem's vertaling van de Spieghel Historiael'. In: *TNTL* 31 (1912), S. 49-76.
Vorgrimler, Herbert. *Geschichte der Hölle.* München, 1993.
Vos, Cristoffel Martinus. *De Leer der Vier Uitersten: Een Bijdrage tot de Kennis van het godsdienstig Geloof onzer Vaderen in de vijftiende Eeuw.* Amsterdam, 1866 (Diss. Universiteit Utrecht, 1866).
Wackers, Paul. ‚De Invloed van de Latijnse Cultuur op de Ontwikkeling van de Middelnederlandse Letterkunde'. In: VAN OOSTROM [ET AL.] 1995, S. 47-63, S. 179-183.

Wackers, Paul. ‚Latinitas en Middelnederlandse Letterkunde: Ter Inleiding'. In: WACKERS [ET AL.] 1996, S. 9-42, S. 265-275.
Wackers, Paul [et al.] (Hg.). *Verraders en Bruggenbouwers: Verkenningen naar de relatie tussen Latinitas en Middelnederlandse letterkunde*. Amsterdam, 1996 (=Nederlandse Literatuur en Cultuur in de Middeleeuwen, 15) [=WACKERS [ET AL.] 1996].
Walls, Jerry L.. ‚Heaven'. In: Jerry L. Walls. *The Oxford Handbook of Eschatology*. Oxford [et al.], 2008, S. 399-412.
Warnar, Geert. ‚Meester Eckhart, Walter van Holland en Jan van Ruusbroec: Historische en literaire Betrekkingen in de Middelnederlandse Mystiek'. In: *OGE* 69 (1995), S. 3-25.
Warnar, Geert. ‚Dubbelster of Tegenpolen? Boendale en Ruusbroec in de Middelnederlandse Letterkunde van de veertiende Eeuw'. In: VAN ANROOIJ [ET AL.] 2002, S. 31-44, S. 161-163.
Warnar, Geert. *Ruusbroec: Literatuur en Mystiek in de veertiende Eeuw.* Amsterdam, 2003.
Warnar, Geert. ‚Ruusbroec op Bed. Over Leefregels en Leermeesters in Middelnederlandse Teksten'. In: *TNTL* 121 (2005), S. 117-130.
Warnar, Geert. ‚Men of Letters: Medieval Dutch Literature and Learning'. In: CESALLI, GERMANN & HOENEN 2007, S. 221-246.
Warnar, Geert, „Leringhen inden Boeken': De Tekst en de Drager in de Nederlandse Literatuur van de veertiende Eeuw'. In: Elke Brems, Vincent Buyens & An Faems (Hg.). *De Tekst & de Drager: Nieuwe en oude Media in de Nederlandse Literatuur* (Sonderheft von *Spiegel der Letteren* 50 (2008)), S. 155-171.
Warnar, Geert. ‚Velthem in de Vierde Partie: De Verwerking van de Geleerdentraditie in het Middelnederlands'. In: BESAMUSCA, SLEIDERINK & WARNAR 2009a, S. 119-142.
Warnar, Geert. ‚The Discovery of the Dialogue in Dutch medieval Literature: A Discourse for Meditation and Disputation'. In: Karl A. E. Enenkel & Walter S. Melion (Hg.). *Meditatio – Refashioning the Self: Theory and Practice in Late Medieval and Early Modern Intellectual Culture*. Leiden, Boston, 2011 (=Intersections: Interdisciplinary Studies in Early Modern Culture, 17), S. 69-88.
Watson, Nicholas. ‚Censorship and cultural Change in Late-Medieval England: Vernacular Theology, the Oxford Translation Debate, and Arundel's Constitutions of 1409'. In: *Speculum* 70 (1995), S. 822-864.
Weigand, Rudolf. *Vinzenz von Beauvais: Scholastische Universalchronistik als Quelle volkssprachlicher Geschichtsschreibung*. Hildesheim [et al.], 1991 (=Germanistische Texte und Studien, 36).
Weigand, Rudolf. ‚Chronistik und Charisma: Die Darstellung Bernhards von Clairvaux im ‚Speculum historiale' und in dessen Rezeption'. In: Franz J. Felten, Annette Kehnel & Stefan Weinfurter (Hg.). *Institution und Charisma. Festschrift für Gert Melville zum 65. Geburtstag*. Köln, Weimar, Wien, 2009. S.457-468.
Weisel, Brigitte. ‚Die Überlieferung des ‚Livre de Sidrac' in Handschriften und Drucken. In: BRUNNER & WOLF 1993, S. 53-66.
Whalen, Brett Edward. *Dominion of God: Christendom and Apocalypse in the Middle Ages*. Cambridge [et al.], 2009.
Wicki, Nikolaus. *Die Lehre von der himmlischen Seligkeit in der mittelalterlichen Scholastik von Petrus Lombardus bis Thomas von Aquin*. Freiburg (Schweiz), 1954 (=Studia Friburgensia, Neue Folge, 9) (Diss. Universität Freiburg (Schweiz), 1954).
Wicki, Nikolaus. ‚Eschatologie. A. Lateinisches Mittelalter. I. Theologie'. In: *LexMA*, Bd. 5, Sp. 4-6 [=Wicki 1999a].
Wicki, Nikolaus. ‚Himmel. I. Theologisch-kosmologisch'. In: *LexMA*, Bd. 5, Sp. 22-23 [=Wicki 1999b].
Wicki, Nikolaus. ‚Seligkeit, Ewige'. In: *LexMA*, Bd. 7, Sp. 1734-1735 [=Wicki 1999c].
Wilpert, Gero von. *Sachwörterbuch der Literatur*. 7., verb. und erw. Auflage. Stuttgart, 1989 ([1]1955) (=Kröners Taschenausgabe, 231).
Wilson, Stephen. ‚Death and the Social Historians: Some recent Books in French and English'. In: *Social History* 5 (1980), S. 435-451.

Winkelman, Johan H.. ‚Eschatologie als Dieptestructuur: Over Oorsprong en Interpretatie van de Oudfranse Florisroman en zijn Middelnederlandse Bewerkingen'. In: Frits P. van Oostrom und Frank Willaert (Hg.). *De Studie van de Middelnederlandse Letterkunde: Stand en Toekomst. Symposium Antwerpen 22-24 september 1988*. Hilversum, 1989 (=Middeleeuwse Studies en Bronnen, 14), S. 135-151.

Wins, Beate. „Le livre de Sidrac': Stand der Forschung und neue Ergebnisse. In: BRUNNER & WOLF 1993, S. 36-52.

Wuttke, Ulrike. ‚Ungehobene Schätze der mittelniederländischen Literatur: Die oberdeutsche Übersetzung der Vierden Partie des ‚Spiegel Historiael". In: BESAMUSCA, SLEIDERINK & WARNAR 2009a, S. 89-117.

Wuttke, Ulrike. ‚Apocalyptische Angstdromen van een Antwerpse Stadsklerk? De Eindtijd in het ‚Boec vander Wraken". In: *Madoc* 24 (2010), S. 33-42.

Wuttke, Ulrike. ‚Wissenstransfer zwischen ‚Latinitas' und Volkssprache: Die Endkaiserlegende in der ‚Fünften Partie' des mittelniederländischen ‚Spiegel Historiael". In: *Daphnis* 40 (2011), S. 199-229.

Wuttke, Ulrike. *‚Dit es dinde van goede en quade': Eschatologie bei den Brabanter Autoren Jan van Boendale, Lodewijk van Velthem und Jan van Leeuwen (14. Jh.)*. Ms., unveröffentlicht (Diss. Universiteit Gent, 2012).

Wuttke, Ulrike. ‚Rewriting the End: The eschatological alliance between the Tatars and the Greeks in the anonymous Middle Dutch ‚Boek van Sidrac' and Jan van Boendale's ‚Lekenspiegel'. In: *Concilium medii aevi* 17 (2014), S. 99-119 (Online-Publikation: https://cma.gbv.de/z/2014, Stand: 21.08.2016).

Wuttke, Ulrike. ‚(Re)forming the future: Prophecy as a means of reform in Jan van Boendale's ‚Boec vander Wraken". In: Felicitas Schmieder (Hg.). *Mittelalterliche Zukunftsgestaltung im Angesicht des Weltendes: Forming the Future facing the End of the World in the Middle Ages*, Köln [et al.], 2015 (=*Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte*, 77), S. 125-140.

Zaleski, Carol. *Otherworld Journeys: Accounts of near-death Experience in medieval and modern Times*. New York, Oxford, 1987.^

Indexe

Handschriften

Personen, Orte, Quellen

Im „europäischen Krisenjahrhundert" zwischen dem frühen 14. und dem 15. Jh. gerieten in zeitgenössischer Wahrnehmung auch alltägliche Lebensbereiche aus dem Gleichgewicht. Seit dem 13. Jh. verstärkt in Lateineuropa aufgekommene Bedürfnisse, sich mit Lebenssinn und Ewigkeitshoffnung auseinanderzusetzen, verstärkten sich. Gemessen an dem Maß, in dem vielfach volkssprachige prophetische und eschatologische Texte (DEM spätmittelalterlichen Medium der Gegenwartsbewältigung und Zukunftsplanung) zu den bis dahin lateinischen hinzutraten, ergriff dies viel breitere soziale Schichten, nicht zuletzt städtische Kreise. Aus Flandern, einem der wichtigsten städtischen Milieus der Zeit, stammen die Autoren der Texte, die Ulrike Wuttke in diesem bedeutenden Beitrag zu spätmittelalterlicher und frühreformatorischer Frömmigkeit und gesellschaftspolitischem Nachdenken von allen Seiten ebenso akribisch wie im Blick auf große Zusammenhänge erforscht hat.
Felicitas Schmieder, FernUniversität in Hagen

Ausgezeichnet mit dem Mgr. Charles De Clerqprijs 2013 für Flämische Religionsgeschichte der Koninklijke Vlaamse Academie van België voor Wetenschappen en Kunsten (Königliche Flämische Akademie Belgiens für Wissenschaften und Künste).



ISBN: 978-3-86395-274-7

Universitätsverlag Göttingen